العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

سلسلة الدراسات الغربية
1



تأليف
محمد فتح علي خاني

ترجمة
حيدر نجف

فلسفة الدين عند ديفيد هيوم

تأليف:
الدكتور محمد فتح علي خاني

ترجمة: حيدر نجف

- **الكتاب:** فلسفة الدين عند ديفيد هيوم
- **تأليف:** الدكتور محمد فتح علي خاني
- **ترجمة:** حيدر نجف
- **الناشر:** المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية العتبة العباسية المقدّسة.
- **الطبعة:** 2016م- 1437هـ

فهرس

- **الفصل الثامن**

- **الفصل التاسع**

صفحة بيضاء

مقدمة المركز

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

تتحَدّث فلسفة الدين ـ وهي البحث الفلسفي في مجال الدين ـ عما يتَعلّق بشؤون الدين: منشإ الدين، ضرورة الدين، حقيقة الدين، أهداف الدين، المعرفة الدينية، واقعية القضايا الدينية، إلى غيرها من المباحث الفلسفية المتعلقة بفلسفة الدين والمائزة لها عن علم الكلام.

والبحث الفلسفي عن الدين وإن كان يضرب بجذوره في عمق التاريخ، لكنه بمعناه الجديد حديث الولادة لم يمض عليه إلا بضعة قرون، وبالضبط بعد عصر التنوير حيث تبلور في اتجاهين متعاكسين:

1ـ البحث والتحليل العقلاني للدين والمعتقدات الدينية بغية الوصول إلى الحقيقة.

2ـ البحث والتحليل العقلاني التوصيفي من دون لحاظ الوصول إلى الحقيقة بل ربما مع محاولة التشكيك في تلك الأسس والمبادئ.

وقد توسع نطاق مباحث فلسفة الدين وانتشرت بين الباحثين ولاقت إقبالاً ورواجاً بسبب التقَدّم العلمي والتقني وما أحدثه من تطورات معرفية وظهور نزعات ومدارس فكرية متنوعة أظهرت القطيعة مع الماضي، أو حاولت عقلنته أو قولبته بقوالب جديدة تواكب التقدم والتحضّر.

من الفلاسفة الذين أسهموا في هذا الجانب، المفكر والفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم (1711 ـ 1776) حيث كان له تأثير سلبي شكي في فضاء الدين، إذ رام إثبات قضايا الدين من خلال الاستدلال العقلي التجريبي، مما أدى إلى وقوعه في فخ الشك وإنكار بعض الأدلة.

فمما تطرق إليه في مباحثه مسألة العلّية، ومسألة الإلهيات وأدلة إثبات وجود الباري، ومسألة الشرور وخلود النفس والمعاجز.

وقد انبرى الاستاذ الفاضل الدكتور محمد فتحعلي خاني ـ أستاذ الفلسفة والكلام في معهد دراسات الحوزة والجامعة بمدينة قم ـ لتتبع مباحث ديفيد هيوم المتعلقة بالدين، والإجابة على بعض شبهاته في مباحث العلّيّة وأدلة إثبات وجود الباري تعالى والمعجزة وغيرها من المباحث المفيدة.

وقد آثرنا ترجمة هذا السفر القيم إلى اللغة العربية تعميماً للفائدة، ورفداً للمكتبة العربية بالدراسات والأبحاث الجادة،

ونحن إذ نقدم هذا الكتاب لقرائنا نتقدم بالشكر والامتنان للمؤلف الفاضل حيث وافق على ترجمة كتابه وكذلك المترجم الفاضل السيد حيدر نجف لما بذله من جهد في ترجمة الكتاب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين.

النجف الاشرف / مدير المركز
ذوالقعدة 1437 **هـ**

مُقَدِّمَة

التأمل الفلسفي حول الدين والعقائد الدينية قديم بقدم الدين نفسه إلى درجة يمكن القول معها إنه توأمٌ للدين. ظهرت المدارس الكلامية المختلفة في أحضان الأديان الإلهية الكبرى لتساعد المتدينين على استيعاب وفهم معارف أديانهم بنحوأعمق، وتسلحهم بأسلحة المنطق والفكر حيال معارضيهم.

وفي المقابل كان هناك دوماً من أشكل على العقائد الدينية، تارة بهدف معارضة الأديان المنافسة، وتارة بقصد البحث عن الحقيقة، وأحياناً بنية بث الشبهات ومحاربة الدين. وقد حثّ هؤلاء المتشككون المتدينين على مزيد من التفكير والتعمق، لكنهم للأسف نجحوا أحياناً في قطع الطريق النيّر للأديان السماوية، وحرموا عباد الله من موائد المعارف الدينية.

شهد الغرب في العصر الحديث، منذ ظهور رموزه الفلسفية الرائدة من قبيل فرانسيس بايكون[1] وديكارت[2] إلى يومنا هذا،

---

[1] - Franeis Bacon (1561 - 1626).

[2] - Rene Descartes (1596 - 1650).

شهد مساعي فكرية كبيرة، سواء باتجاه تسجيل الإشكالات والمؤاخذات على العقائد الدينية أوباتجاه التنوير والدفاع عن المعتقدات الإلهية. وفي المجتمعات الإسلامية كان ولا يزال هناك تراث قديم من الفكر الكلامي والفلسفي حول الدين، ساعد المتشوّقين دوماً على فهم عميق للمعارف الإسلامية التوحيدية السامية، وصان تدين المؤمنين وإيمانهم.

بإلقاء نظرة على ملف الأفكار اللاهوتية والفلسفية للغربيين في العصر الحديث، ومقارنتها بالتراث الفلسفي والكلامي الإسلامي، يتضح أن هناك فارقاً جلياً بين هاتين الثقافتين، مضافاً إلى وجود أوجه شبه بينهما.

طبعاً لم يسلك اللاهوت وفلسفة الدين في المجتمعات الغربية المسيحية مساراً واحداً، فبعض الموروثات الكلامية (اللاهوتية) الغربية الأكثر تجذراً، والتي تحمل في ثناياها مواداً ومحتوى من لاهوت القرون الوسطى، أقرب إلى الأجواء الفكرية للمتكلمين والمتألهين المسلمين. والمصدر الرئيسي لهذا التقارب هوالجذور المشتركة بين الإسلام والمسيحية الذين بدأ كلاهما بالوحي الإلهي ولهما أصولهما وقواعدهما في الإلهام الإلهي والتوحيد. بالإضافة إلى ذلك كانت لسوابق انتهال مفكري القرون الوسطى من آثار الفلاسفة المسلمين دورها هي الأخرى في هذا المجال، ولكن كلما ابتعدنا عن القرون الوسطى وورثتها المعاصرين نحوالتيارات الفكرية

الأحدث، قلّت مواطن الشبه والقرابة، وازدادت حالات التباعد وعدم التفاهم واللاتناغم.

الاطلاع على أوجه الاشتراك والافتراق بين هاتين الثقافتين يمكنه أن يمثل أرضية مناسبة لرفع مستوى الاستيعاب والتفهّم المتبادل بين الجانبين. كما أن التنبّه المتزامن للفوارق والتشابهات بين التراث العقلي الإسلامي والتعاليم الفلسفية الغربية، بوسعه إلى جانب ما فيه من دروس وعبر، أن يحول دون الوقوع في الأخطاء والالتباسات الفكرية.

من جهة ثانية، أدّت سيطرة الثقافة والحضارة والتقنية الغربية على العالم المعاصر إلى ظهور وتصاعد الأفكار المتناغمة مع هذه الثقافة في كل المجتمعات، وقد كان لهذه الأفكار حضورها وتواجدها وأحياناً هيمنتها على الأروقة العلمية والثقافية في المجتمعات المسلمة حسب درجات يقظة المفكرين والمثقفين في تلك المجتمعات. هذا التواجد الذي حصل في بعض الأحيان فيما يشبه الهجوم والغزوسبّب آفات وأضراراً للمتعلّمين والخرّيجين في هذه المجتمعات مما حضّ بعض المفكرين على الردّ والتصدي.

يلوح أن المقدمة الضرورية لأية خطوة حيال هذا التواجد الضار ـ والمنطوي على دروس وعبر في الوقت نفسه ـ هي المعرفة العميقة لثقافة الجانب المقابل وأفكاره. تحصل

هذه المعرفة العميقة عندما تُدرِكَ الجذور الفكرية واللغة الحضارية للثقافة الأجنبية، ويجري تشخيص الخلفية التاريخية والاجتماعية لظهور الأفكار الفلسفية لدى الطرف المنافس.

كان للعلوم التجربية دوراً محورياً في الثقافة الغربية الحديثة. من النقاط الجديرة بالذكر حول هذه العلوم أن المناهج التي سادتها منذ بداية تبلورها كانت مثار غبطة وموضع طموح ورغبة الحقول الفكرية المختلفة إلى درجة أن كثيراً من مفكري الميادين الخارجة عن نطاق العلوم التجربية يتمنون بكلّ جدّ التوصل إلى مناهج مماثلة لمناهج العلوم التجربية. ولا يزال فريق من باحثي العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ العلوم التي تتداول وتدرس وتدرّس اليوم على نحوواسع في الأوساط الجامعية ـ يفكر في التقرب من نموذج العلوم الطبيعية التجربية. يعتقد هؤلاء أن أيّاً من العلوم الإنسانية والاجتماعية لا يكتب له الظفر والتوفيق إلاّ بمقدار نجاحه في الاقتراب من مناهج العلوم التجربية وأساليبها.

علم المناهج (أوالمنهجية) كان مركز الثقل في تعمّق العلماء الغربيين لإقامة شتى حقول العلوم الإنسانية على ركائز نموذج العلوم الطبيعية. يلاحظ هذا التشديد على علم المناهج منذ بداية الفلسفة الحديثة، بل إن الاهتمام بقضية المنهج يعدّ إحدى الخصوصيات المهمّة التي تميّز العصر الحديث.

ديفيد هيوم[1] بدوره حاول إقامة وشرح منهجٍ يجعل العلوم الإنسانية، التي كان يسمّيها (الفلسفة الإنسانية)[2]، ممكنةً، ويجعل نتائجها بمستوى نتائج الميكانيك النيوتني، بحيث ترتفع درجات الاتفاق والتطابق بين علماء العلوم الإنسانية. من هنا، حاول إرساء أسسِ علمٍ أطلق عليه هواسم علم الطبيعة الإنسانية. كتاب هيوم الأساسي المهم (رسالة في الطبيعة البشرية)، وعنوانه الفرعي (محاولة لاستخدام منهج البرهنة التجربي في الموضوعات الإنسانية)، وكما يظهر من هذا العنوان الفرعي فإن قضية المنهج هي بؤرة اهتمام هيوم.

قرّر هيوم في عرضه لمنهج الاستدلال (البرهنة)[3] التجربي المناسب للعلوم الإنسانية، قرّر لنفسه التزامات وقيوداً معينة. وقد بدأ مشروعه بالالتزام بأصالة التجربة، وحاول الحفاظ على إنجازات أسلافه التجريبيين، أي جون لوك وباركلي، وتطويرها ورفع مستواها. وبسبب هذا الالتزام التجربي طرأت على فلسفته نقاط ضعف جعلت منظومته الفلسفية منظومة غير متناسقة تقبل كثيراً من التفسيرات.

العليّة والعلاقة بين العلة والمعلول أهم تعليمة استخدمت

[1] - David Hume (1711 - 1776).

[2]- Moral Philosophy.

[3]ـ آثرنا في ترجمة هذا الكتاب الإبقاء على كلمة (استدلال) وعدم ترجمتها إلى برهان أودليل، لأن المؤلف قصد منها في الغالب عملية الاستدلال والبرهنة وليس البرهان أوالدليل نفسه. المترجم.

في تأسيس علم المناهج لدى هيوم. التسليم بمبدأ العلية كقانون يسود الإنسان وعالم الطبيعة يعتبر نقطة البداية والانطلاق في العلم التجربي، ولا يمكن من دونه متابعة أهداف العلم التجربي. الكلام عن ترقب الأحداث وتخمينها وتبيينها غير متاح إلاّ إذا ساد الطبيعة قانون معين، والقانون لن يكون له وجود خارجي من دون نظام عليّ.

يتبنّى هيوم سيادة النظام والقانون على الطبيعة والإنسان، ليتجّه صوب تعيين قدرات الإنسان المعرفية لمعرفة هذه القوانين، والتمييز بين العلم الحقيقي الأصيل وشبه العلم. العلم الأصيل علم يستحصل بالاعتماد على القدرات الحقيقية لجهاز المعرفة عند الإنسان، ولا يقفز إلى خارج نطاق المعرفة الممكنة.

لتعيين حدود المعرفة البشرية ومدياتها يقسّم هيوم القضايا (أومتعلقات المعرفة التصديقية للإنسان) إلى فئتين: الأولى فئة القضايا المتعلقة بالتعبير عن العلاقات بين التصورات، والفئة الثانية هي القضايا المعبّرة عن الأمور الواقعية.

وهويعتبر البحث والتحقيق حول الفئة الأولى في غنى عن مراجعة العالم الخارجي، فتصديقها وتكذيبها لا يتوقّف إلاّ على معرفة معنى الموضوعات والمحمولات ومقدماتها وتواليها. معرفتنا بهذا النوع من القضايا معرفة يقينية، ونعتمد في التوصّل إلى هذه المعرفة اليقينية على مبدأ امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما. بيد أن هذه القضايا لا تضيف شيئاً إلى

معرفتنا بالعالم الخارجي.

أمّا الحكم حول القضايا الخاصة بالواقع فهوغير ميسور من دون مراجعة العالم الخارجي ومشاهدة الظواهر الواقعية والعلاقات فيما بينها. والنتيجة هي أن أيّاً من القضايا المختصّة بالواقع لا يمكن تصديقها أوتكذيبها بواسطة استدلالات قبْلية.

واستدلالاتنا وبراهيننا تبعاً لنوع القضايا، على شكلين: نسمّي قسماً من الاستدلالات استدلالات برهانية، وهي المختصة بالعلاقات فيما بين التصورات، وهي استدلالات تحصل بصورة قبلية ودون حاجة إلى التجربة، وتفيد معرفة يقينية. والقسم الثاني من الاستدلالات هوالاستدلالات التجربية البعدية، أي تلك المرتبطة بالأمور الواقعية والتي تحصل بمراجعة العالم الخارجي. الاستدلالات التجربية محاولة لمعرفة واقع العالم، العالم المقونن الذي تحكمه قوانين دقيقة. القوانين التي تسود العالم قوانين عِليّة، أي قوانين تفصح عن العلاقات العليّة بين الظواهر. وعليه فالاستدلال التجربي يروم معرفة العالم الخارجي عن طريق معرفة القوانين العلية التي تسوده. وهكذا فإن مفاهيم مثل العلة والمعلول، والضرورة العلية، وما إلى ذلك، تتمتع بأهمية خاصة في الاستدلالات البعدية. الاستدلالات البعدية أوالتجربية تتوكّأ أحياناً على قوانين لا نشكّ فيها أبداً، لذلك تفضي إلى نتائج قطعية حاسمة، وتعتمد أحياناً على قوانين ظنية.

الاستدلالات التجريبية وبحكم ماهيتها لا تنطوي أبداً على نتائج ضرورية حاسمة، وهي بذلك بخلاف الاستدلالات البرهانية. في الاستدلالات البرهانية يحصل اليقين المنطقي والحسم السايكولوجي كلاهما، بينما في نتائج الاستدلالات التجريبية قد يحصل الحسم السايكولوجي، لكن اليقين المنطقي لا يحصل على الإطلاق. منشأ هذا الفرق هوإمكانية تصوّر نقيض أي واحدة من القضايا المختصة بالواقع، من دون أن يستلزم ذلك تناقضاً. بينما لا يمكن تصور نقيض أية قضية صادقة تتحدث عن العلاقة بين التصورات، لأن نقيضها سيكون إما قضية متناقضة أويستلزم قضية متناقضة.

غاية البحث في العلوم التجريبية هي معرفة العلاقات العلية بين الظواهر وتطوير وزيادة العلم البشري بالعالم الواقعي عن طريق الاستدلالات التجريبية. وعليه، ينبغي على هيوم أن يحافظ على التزاماته التجريبية ويجد إلى جانب ذلك طريقاً يكشف عن العلاقات العلية بين الظواهر بواسطة القوى الحسية والتجريبية. ولأجل رسم هذا الطريق ينبغي أولاً عرض صورة تجريبية للعلاقة بين العلة والمعلول. لذلك نراه في مقام تعريف العلة وتصوير العلية لا يستفيد إلاّ من الأمور القابلة للمشاهدة والفحص والاختبار. من وجهة نظره، لأجل اكتشاف العلاقات العلية، ومعرفة علل الظواهر، وبيان القوانين العليّة، ينبغي الاكتفاء بمجرد مشاهدة التلازم والتقارن والتوالي بين الظواهر.

يمكن عن طريق معرفة الاقترانات تشخيص العلل والمعلولات. وبدون المشاهدة لا يمكن التوصل إلى أية معرفة للعلاقات العلية، لأن الاستدلال البرهاني لا يفضي إلى معرفة أية علاقة علية معينة. يمكن تصور أية علة من دون معلولها من دون أن يستدعي ذلك تناقضاً. هذا طبعاً إذا استطعنا معرفة العلة الحقيقية الواقعية للشيء، إذن، لولم نعرف العلة الواقعية للظاهرة، وكنا في صدد اكتشافها، فلن نستطيع من باب أولى التوصّل لها عن طريق الاستدلال القبلي. لأن تصور العلة ـ حسب تعبير كانط ـ غير كامن في تصور المعلول، أوإن تصور المعلول لا يستبطن تصور علته الخاصة، حتى يمكن عن طريق تحليل تصوّر ذلك المعلول التوصل إلى علته. أوعلى العكس، تصوّر أي شيء لا يكمن فيه تصور معلوله حتى يمكن عن طريق تحليل تصور ذلك الشيء الوصول إلى معلوله.

وبهذا، عندما نجد أي شيئين متقارنين دائماً فإن هذا الاقتران يرشدنا إلى اعتبارهما علة ومعلولاً، بيد أن هذا الاقتران أوالتوالي لا يشي بحد ذاته بعلاقة ضرورية بين هاتين الظاهرتين، فما الذي يجعلنا ندّعي العلاقة الضرورية بينهما؟ إذا كان تصور أحدهما من دون تصور الآخر يؤدي إلى التناقض كانت العلاقة بينهما ضرورية، لكن الحال ليس كذلك الآن، فمن أين نأتي بالقول إن هذه الآصرة آصرة ضرورية أوعلاقة علية؟

يرى هيوم الحلّ في نقل الضرورة إلى مضمار الذهن، فيقول:

متى ما كان الشيئان المتقارنان أوالمتواليان بحيث ينتقل الذهن من تصور أحدهما بشكل حتمي إلى تصور الآخر فإن العلاقة بينهما علاقة علية. يوجد هنا ادعاء مهم يحتاج إلى دراسة وتحليل.

إذا لم تكن العلية سوى انتقال ضروري للذهن من تصور أوانطباع شيء إلى تصور الشيء الآخر، فلن توجد أية علاقة من العلاقات العلية المكتشفة في الذهن تخبرنا بشيء عن العالم الواقعي سوى أنهم يقولون إن اقتران ظاهرتين كثير ودائم ومتكرر بحيث يستدعي إقامة علاقة تداعي وتلازم في أذهاننا، وهذا التداعي الضروري ليس فيه دلالة منطقية على وجود علاقة علية ضرورية بين الواقع الخارجي للمتداعيين. إذن، لا يمكن ربط وجود التداعي الذهني بين تصورات الأشياء والعالم الخارجي إلاّ إذا قلنا بوجود تناظر بين الرابطة الضرورية الذهنية والعلاقات الواقعية الخارجية. وواضح أنه لا يمكن أبداً التوصل إلى مثل هذا التناظر توكّؤاً على أية مشاهدة من المشاهدات. بل ولا يوجد أي استدلال برهاني يثبت هذا التناظر. لكن هيوم ومن دون أن يطيل الحديث حول هذا التناظر، يستند إلى وجود هذا التناظر، ويسمح له بالدخول إلى فكره كمجرد افتراض

ميتافيزيقي مهم[1]. لكنه لا يغفل أبداً عن ضعف التجربة في تشخيص المصاديق الواقعية للعلاقة العلية، وبالتالي لا يحكم بسذاجةٍ حكماً قاطعاً على العلاقات الضرورية نفس الأمرية بين كل الظواهر التي تكون تصوراتها متداعية، ويرى فقط أن الاقترانات الدائمية، والتي لا استثناء فيها، دليل حاسم على العلاقة العلية.

إذن، الاقترانات والتواليات الممكنة التجربة هي الوثيقة الوحيدة بيد البحث العلمي لاكتشاف العلاقات العلية. هذه الاقترانات والتعاقبات ليست دائمة وبلا استثناء في كل الحالات. إذن، في كثير من الحالات لا يمكن الحكم على نحوحاسم بوجود علاقة علية بين الأشياء، ولا مفرّ من الاكتفاء بالاحتمال. ولأجل أن يكون علمنا الظني والاحتمالي دقيقاً مضبوطاً، ولكي تكون مديات الثقة بالنتائج والمعلومات الاحتمالية معلومة ومميزة بعضها عن بعض، لا بدّ من مراجعة حساب الاحتمالات.

---

[1] ـ حول العلية عند هيوم طرح شرّاحه ثلاثة تفاسير: التفسير المشهور للعلية الهيومية تفسير لاواقعي (tsilaeritna). العلية في هذا التفسير مجرد علاقة ذهنية لا شأن لها بالواقع. والتفسير الثاني تفسير واقعي (tsilaer). طبقاً لهذا التفسير يرى هيوم أن العلاقات الذهنية الحاصلة عن مشاهدة التقارن والتعاقب بين الظواهر شاهد على علاقة بين الظواهر الخارجية. والتفسير الثالث يسمونه التفسير شبه الواقعي (tsilaerisauq). تنصب المحاولة في هذا التفسير على اعتبار العلاقة العلية علاقة ذهنية إلى جانب إيضاح صدق أوكذب القضايا العلية الخاصة بطريقة تكون فيها نسبة الصدق والكذب لتلك القضايا نسبةً حقيقية. التفسير اللاواقعي الشهير له الكثير من الأنصار ومنهم الفيلسوف البريطاني آير (reyA.J.A). وفي بلادنا يمكن القول إن هذا التفسير أشهر من التفسيرين الآخرين. طرح التفسير الثاني من قبل بعض الفلاسفة المعاصرين مثل غالن استرواسن (noswartS nelaG)، بينما تبنى التفسير الثالث فلاسفة منهم سايمون بلكبورن (nrubkcalB nomiS) صاحب قاموس أكسفورد الفلسفي (fo yranoitciD drofxO yhposolihP). ويميل كاتب السطور إلى التفسير الثاني (الواقعي)، محاولاً تقديم تقرير خاص له، لذلك يرجومن القارئ المطلع العارف بالتفسير اللاواقعي المشهور قليلاً من التريث والصبر لنقدم له تالياً الشواهد على التفسير الواقعي.

إلى هذا الحد نسبنا إلى ديفيد هيوم الأمور والنقاط التالية:

1 ـ العالم يُدار بقوانين عليّة واقعية، قوانين تفصح عن علاقة علية واقعية ضرورية لا تتخلف بين الظواهر.

2 ـ اكتشاف العلاقات العلية الخاصة غير متاح عن طريق الاستدلال البرهاني.

3 ـ يمكن اكتشاف العلاقات العلية الخاصة عن طريق التجربة وبالتوكّؤ على مشاهدة الاقترانات والتعاقبات.

4 ـ الاقتران والتعاقب يساعد على اكتشاف فحواه أن هذا التعاقب يفضي إلى التداعي الضروري بين تصورات الأشياء.

سبق أن قلنا ـ ونؤكد الآن ـ أن هيوم لا يرى أيّ دليل عقلي أوتجربي على التطابق والتناظر بين الضرورات الذهنية للإنسان والضرورات العينية العلية بين الظواهر. إذن، كيف يعتمد هيوم على مثل هذا التناظر؟ الشيء الذي يستند عليه هيوم هوالطبيعة. ينحني هيوم أمام عتبة الطبيعة ويرى حكم الطبيعة غير قابل للخلاف والتعثر. إنه يقول إن الطبيعة خلقتنا بحيث نعتبر العالم خاضعاً لمبدأ العلية. الطبيعة خلقتنا بحيث ننتقل من مشاهدة التقارنات إلى التداعيات، ومن التداعيات إلى الأحكام العلية. أحكامنا العلية بخصوص العلاقات بين الظواهر الخاصة ليست ثمرة استنتاجات منطقية، إنما هوبمقتضى طبيعتنا، ولا مفرّ لنا

حيال حكم الطبيعة سوى الرضا والتسليم.

كلّ من يريد التمرّد على حكم الطبيعة يكون قد بادر إلى عملية عبثية، لأنه حتى لوفعل ذلك على المستوى النظري سيبقى على المستوى العملي مطيعاً للطبيعة. والمثال على ذلك هوالمشككون الذين يعتبرون العالم كله على المستوى النظري عبثاً في عبث، وعدماً في عدم، لكنهم على الصعيد العملي يعتمدون ويثقون بحسّهم وعقلهم.

الشيء الوحيد الذي يستطيع الإنسان فعله هوتميز المقتضيات الحتمية للطبيعة عن المعتقدات غير الحتمية، ولا يقفز من العقيدة غير الحتمية إلى الفئة الأولى (المقتضيات الحتمية للطبيعة)، ويلتزم جانب الحيطة والحذر بخصوص الفئة الثانية (المعتقدات غير الحتمية)، ويعمل ويفحص بطريقة الاحتمالات. الاستنتاج العلي منهج للتمييز بين هاتين الفئتين. إذا تمت معرفة ومراعاة ضوابط الاستدلالات التجربية لمعرفة العلاقات العلية ستكون نتائجها معتقداتٍ، يعدّ الإيمانُ بها هومقتضى طبيعتنا. هذه المعتقدات ليست بمستوى الاستدلالات البرهانية لذلك لا نسمّيها (علماً)[1]، لكنها تأتّت للإنسان بإرشاد من الطبيعة، واتباعها بمنزلة اتباع العلم. الاستنتاج أوالاستدلال العلّي هونفسه الاستدلال التجربي، تمت فيه مراعاة الضوابط المناسبة لتشخيص المعتقدات العلية المعتمدة على المعتقدات

[1] - Knowledge.

الطبيعية. ينبغي الاستناد إلى منهج الاستنتاج العلّي في كل مجالات العلم المختص بالأمور الواقعية.

* * * * *

المعتقدات الدينية يمكن تقييمها كباقي المعتقدات، فإذا كانت وليدة استدلال برهاني قُبلتْ كمعرفة يقينية، أمّا إذا كانت ثمرة استدلال تجربي فُحِصتْ قوةُ استدلالها في ضوء معايير منهج الاستدلال العلّي، وقُبِلتْ بما يتلاءم مع قوة الدليل.

يعتقد هيوم أن المعتقدات الدينية مثل الإيمان بوجود إله واحد للعالم قادر وخيرّ مطلق، هي معتقدات حول أمور واقعية. من هنا فإن الحكم عليها مثل الحكم حول باقي الأمور الواقعية يجب أن يتم عن طريق الاستدلال التجربي وبمنهج الاستنتاج العِلّي. وبهذا لا يوجد أي استدلال قبلي ينفع في إثبات العقائد الدينية حسب رأي هيوم، بل إن ذلك يعدّ مخالفةً للمنهج الصحيح في الحكم والتقييم. ولكن يجب دراسة الأدلة المقامة بأسلوب الاستنتاج العلي ومعرفة درجة إلتزامها بضوابط الاستنتاج العلي.

يذهب هيوم إلى أن دراسة المعتقدات الدينية ممكنة بطريقين: أولاً عن طريق البحث عن عللها، وثانياً عن طريق دراسة الأدلة المقامة عليها. بتعبير آخر، في الدراسات المتعلقة بالدين تنحوبعض البحوث نحوتبيين المعتقدات الدينية ومعرفة

عللها، أي دراسة السبب أوالعامل الذي دفع البشر للاعتقاد بهذا المعتقد، بينما هناك دراسات أخرى تروم إقامة الأدلة على صحة المعتقدات الدينية. ومن بين أصحاب هذه الفئة الثانية من الدراسات هناك من استعان بالاستدلالات القبلية، وثمة من لجأ للاستدلالات التجربية.

من وجهة نظر هيوم، إذا استفادت الدراسات التي تبحث عن علل الدين من منهج الاستنتاج العلي، فستكون لها نتائج مفيدة. وقد عمد هونفسه في (التاريخ الطبيعي للدين) إلى معرفة العلل بواسطة هذا المنهج. ومن بين الدراسات المختصة بأدلة الدين، يرى هيوم أن تلك التي اعتمدت على الاستدلالات القبلية بقيت عقيمة غير مجدية. ويشمل حكم هيوم هذا استدلالات من قبيل البرهان الوجودي وبرهان الوجوب والإمكان، فهي استدلالات غير مجدية. أما الدراسات المختصة بالأدلة (الدلائلية) من النوع الثاني ـ التي تستند إلى الاستدلالات التجربية ـ فيجب النظر فيها وفحصها، ولا يمكن الحكم مسبقاً بإخفاقها. ترنوهذه الدراسات أحياناً إلى إثبات إله الأديان أوالإله المتطابق مع الفهم المسيحي، وتحاول في أحيان أخرى إثبات أحقية دين معين. الفئة الأولى تشكل الدين الطبيعي، والفئة الثانية تدافع عن الدين الوحياني عن طريق الاستدلال العقلي.

البحوث المطروحة في باب برهان النظام تدّعي كلها الالتزام بضوابط الاستنتاج العلي. بيد أن هيوم الذي يحاول أولاً معرفة

هذه الضوابط يدّعي أن برهان النظام يعجز عن تلبية ضوابط الاستنتاج العلي والالتزام بها، وأقصى ما يدل عليه هوأن العالم حصيلة موجود من المحتمل أن يكون له قليل من الشبه بذهن الإنسان وذكائه، وهذا يختلف ببون هائل عن الاعتقاد بإله حسب ما تقوله الأديان الإبراهيمية. وحتى هذا المقدار ما هوإلاّ معتقد طبيعي يمثل في الواقع ثمرة طبيعة الإنسان، لا عقله واستدلاله.

والاستدلالات التي تقام على وقوع المعاجز ترتكز على أخبار تنبّئ عن المعاجز، ولأن تقبل الأخبار يعتمد على استدلالات تجربية واستنتاجات علية فإن درجة الثقة بهذه الأخبار منوطة بدرجة مراعاة ضوابط الاستنتاج العلي في تلك الاستدلالات. يعتقد هيوم أن رصانة الاستدلال العلي المقام على أخبار المعاجز ليست بالدرجة التي يجعلها تصمد أمام الاستدلالات العلية المعارضة لأخبار المعاجز. لذلك فإن قبول أخبار المعاجز عملية غير معقولة وتخلف عن معايير الاستنتاج العلي.

* * * * *

ما قيل لحد الآن صورة كلية لتصوّر كاتب السطور عن أفكار هيوم حاولنا عرضها بدون تكلف، وبعيداً عن استخدام مصطلحات هيوم الخاصة، لتكون عوناً على تشخيص مكانة كل واحد من الفصول في البنية العامة للكتاب. وفيما يلي نعرض باختصار التقييم الكلي لكاتب السطور، والقائم على نفس هذا

التصور، حتى يتضح موقع النقود الواردة في هذا البحث.

يبدوأن هيوم حاول بذهنية طافحة بالعقائد غير التجربية إقامة المعرفة على التجربة بنحومنسجم مع نفس تلك العقائد غير التجربية، بمعنى أنه أراد استخراج كل ما يؤمن به من داخل التجربة. وقد تابع إرادته هذه في بداية المطاف بدوافع قويّة، لكنه اكتشف تدريجياً أن التجربة البشرية لا تستقيم من دون معرفة الأحكام العقلية فوق التجربية، ولا يمكن تسويغ المعرفة التجربية من دون دعامة فئة من الأحكام البديهية. ولكن حيث أنه لم يكن يستسيغ منهج العقليين الذين عاصرهم، فقد لجأ إلى الطبيعة، وبدل أن يعتبر العقل المصدر الأول لتلك الأحكام الجذرية التي تسمّى بديهية، جعل الطبيعة منبتها وسندها.

بكلمة أخرى، اكتشف هيوم أن مشروعه لإقامة المعرفة كلها على التجربة مهزوز من الأساس. النزعة التجربية تقتضي أن تكون التجربة المعيار الوحيد لصحة المعتقدات، والتجربيون يؤمنون بحكمهم هذا إيماناً راسخاً، غير متنبّهين إلى أنه يمكن السؤال: من أية تجربة استنتجوا نفس هذا الحكم؟ أية مشاهدة أوصلتهم إلى مثل هذا الجزم القائل إن كلّ الأحكام يجب أن تؤيدها التجربة؟ إذا أصروا على صحة هذا الحكم سقط حكمهم عن الاعتبار بسبب أنه غير تجربي. إذن، الإيمان بالتجربة يستلزم

إنكار الإيمان بالتجربة[1]. نفس هذا البيان المجمل والواضح حول هشاشة الإيمان بالتجربة اتضح لهيوم بالتدريج والتفصيل وبنحومتكرر في مسيرته نحورسم خارطة المعرفة على أساس التجربة، مما أفضى إلى ميوله نحوالطبيعة.

ويظهر أن طريقة استعانة هيوم بالنزعة الطبيعية تعجز هي الأخرى عن معالجة مشكلته، لأنه يقبل الالتزام بنتائج الاستدلالات العلية في النهاية بسبب أن إجبار الطبيعة يؤيدها، أي إنه تقول: الاعتقاد بالأحكام الناتجة عن الاستنتاج العلي مسوّغ لأن الطبيعة تفرض علينا إقامة أواصر علية بين الظواهر بعد مشاهدة التقارنات والتعاقبات. هنا يمكن القول أمام هيوم إذا كانت الطبيعة قد قررت مثل هذا الانتقال الحتمي الضروري في ذهن الإنسان من تصور إلى آخر، فمن الواضح أن حصيلة الاستنتاج العلي متوفر للجميع، ولن تعود ثمة حاجة إلى تنسيق منهج للتوصل إلى هذه الثمرة، وإذا لم يحصل هذا الانتقال الطبيعي، وأراد الاستنتاج العلي إقامة هذا التداعي والانتقال، فلن تعود الطبيعة سنداً ودعامة للمعتقدات الناجمة عن الاستنتاجات العلية.

---

[1] ـ أضف إلى ذلك أن النزعة التجربية كما يقول توماس ريد المعاصر لهيوم لا تستطيع تبرير وتفسير الأحكام الأصلية والطبيعية مثل وجود العالم الخارجي ومبدأ العلية. كذلك إذا اعتبرنا النزعة التجربية تشمل بالإضافة إلى التجربية في التصديقات والمعتقدات التجربية في التصورات والمفاهيم أيضاً ـ وهذا ما يصرح هيوم بالتزامه به ـ سيكون الإشكال القائل بأن النزعة التجربية تبقى قاصرة عن تفسير وتبرير بعض التصورات مثل تصور العلية، وتحتاج لأجل تفسيرها وإيضاحها إلى ركائز غير تجربية، سيكون إشكالاً وارداً.

النقطة الأخرى هي أنه فضلاً عن الجوانب الغامضة في منهج الاستنتاج العلي وتسويغه، فإن هيوم يتسامح حتى في تطبيقه تطبيقاً متناغماً مع الضوابط التي يؤمن بها، بل يتملّص من اللوازم التي يقتضيها هذا المنهج. وبحوثه حول برهان النظام وأخبار المعجزة شاهد صدق على أنه لا يعمل بطريقة ملتزمة منضبطة في تطبيقه لمنهج الاستنتاج العلي. بعض مخالفات هيوم هذه لها جذورها في الالتباسات والمعضلات الأساسية الكامنة في منهج الاستنتاج العلي كما يصوغه هيوم نفسه.

يتبع هيوم أحياناً معتقداته غير التجريبية الخفية غير المكتوبة ويخالف المنهج الذي يتبناه، لأن عدم نهوض أوعدم كفاءة المنهج التجريبي المحض لا يدع مفراً له سوى هذا. وقد كانت مخالفاته أحياناً ثمرة خروجه عن نطاق الإنصاف في التقييم والحكم. في مثل هذه الحالات يبرز منحاه المناهض للدين. أهم ما ورد في هذا الكتاب من مناقشة لآراء هيوم حول برهان النظام وأخبار المعجزة يتعلق بالنقد الداخلي لمشروعه ليكشف النقاب عن هذه المخالفات وعدم انسجام أفكار هيوم داخلياً.

* * * * *

يتكوّن الكتاب من ثلاثة أقسام: يختصّ القسم الأول بالبحوث العامة للاستنتاج العلّي حيث يجري طرح هذه البحوث ودراستها ونقدها، وإيضاح كيف أن ثغرات المنحى التجريبي لهيوم يؤدي

إلى الاستعانة بحساب الاحتمالات والنزعة الطبيعية. ويتعلق القسمان الثاني والثالث عموماً بأدلة هيوم في مضمار فلسفة الدين، وفي نهاية القسم الثاني هناك بحث لاستعراض بحوثه في العلة ونقدها.

* * * * *

أرجوأن يكون إنتاج هذا الكتاب عملاً مفيداً، ومرضياً عند الله تعالى، ونافعاً للقارئ الكريم. وأتقدم بالشكر مسبقاً للمثقفين الذين سينبّهون كاتب السطور لزلاته، وأسأل الله المنان لهم الأجر على ذلك.

* * * * *

كان هناك العديد من الأشخاص المؤثرين في إنجاز هذه الدراسة، وأرى من واجبي وفي حدود ما تسعفني به الذاكرة أن أنوّه من باب الشكر بالأساتذة والعلماء الذين مدّوا لي يد العون في وضع هذا الكتاب:

ـ الأساتذة الأجلاء السادة الدكتور محسن جهانگيري، والدكتور غلام علي حداد عادل، والدكتور محمد حكّاك، والدكتور علي شيرواني هرندي، والدكتور حسين غفاري، وحجة الإسلام والمسلمين غلام رضا فياضي.

ـ العاملون في مركز بحوث الحوزة والجامعة: حضرة الدكتور محمود نوذري وحضرة الدكتور هادي عربي اللذان وفّر كل

واحد منهما كل دعم مخلص خلال فترة توليه المعاونية البحثية للمركز. والأعزاء والزملاء الذين انتفعت من دعمهم وتعاونهم في توفير الإمكانيات والمصادر: الإخوة الأجلاء السادة أبوالفضل أحمدي (المدير المحترم لمكتبة المركز)، وأبوالفضل ساجدي، وداود أصغر پور (أمينا المكتبة)، وعلي طوسي (الذي كان له السهم الأوفى في تنضيد هذا العمل)، والأخ العزيز سماحة حجة الإسلام محمد عاشوري.

ختاماً أرى لزاماً عليّ أن أتقدم بالشكر الخاص للأخ العزيز والصديق الشفيق حضرة الدكتور حسين علي شيدان شيد الذي انتفعت من علمه ودقته طوال فترة البحث والتحقيق والتدوين، وبذل في النهاية جهداً جمّاً للتقليل من الزلات العلمية والإنشائية في هذا الكتاب، وأسأل الله المنان له ولباقي الأعزاء التوفيق وحسن العاقبة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

محمد فتح علي خاني

عضوالهيئة العلمية في قسم الفلسفة وعلم الكلام

بمركز بحوث الحوزة والجامعة

القسم الأول

منهجية فلسفة الدين عند هيوم

الفصل الأول

فلسفة الدين عند هيوم..

البنية، المنهجية، السوابق

1.1. بنية فلسفة الدين عند هيوم

يُصنَّف ديفيد هيوم[1] على رواد الفلسفة الحديثة ومؤسسيها، وقد كتب في مجالات عدة. البعض يعتبره مؤرخاً بسبب أعماله التاريخية، وفريق آخر يعدّه عالم معرفة، وإذا أخذنا بنظر الاعتبار حجم كتاباته حول الدين فينبغي اعتباره فيلسوف دين. يذهب طيف من المؤرخين المتخصصين في الفكر الفلسفي لهيوم إلى أن كتاباته حول الدين أكثر من كتاباته حول أي موضوع آخر باستثناء التاريخ (غسكين، 1988م، ص 1).

تكتض فلسفة الدين عند هيوم بالنقاش حول العلاقة بين العقل والعقائد الدينية. وكل واحدة من كتاباته حول فلسفة الدين تتطرق بنحوأوبآخر لمناقشة الدين عقلانياً.

يمكن تقسيم أوتصنيف هذه الكتابات إلى أنواع مختلفة. في التقسيم العام تصنّف بعض هذه الكتابات على أدلة تأييد وإثبات صحّة الدين والعقيدة الدينية، وينتمي قسم آخر منها ـ وهوالقسم الأقل من هذه الكتابات ـ إلى مضمار التفتيش عن علل لظاهرة الاعتقاد الديني. وفي كتاباته المختصة بالأدلة يمكن مشاهدة شعبتين عامّتين: تختص شعبة من هذه الكتابات

[1] - David Hume.

بالبحث حول الدين العقلاني أوالطبيعي[1]، وتدرس الأدلة التي يطرحها الفلاسفة والمتكلمون باعتبارها أدلة عقلية على وجود الله (مقابل الأدلة النقلية والتاريخية). وتدرس الشعبة الثانية الأدلة التاريخية والنقلية على صحة العقيدة الدينية، وتناقشها وتنقدها. الأدلة التاريخية التي ينقدها هيوم هي معجزات وردت في النصوص التاريخية والنصوص المقدسة كشواهد تؤيد العقائد الدينية وتثبتها.

التوكّؤ على حدوث المعجزة[2] لإثبات العقائد الدينية يعتبر في الوقت ذاته دليلاً عقلياً، لأنه يستند إلى برهان كلي فحواه إن القدرة على الإثبات بمعجزة شيء لا يقوى عليه إلاّ الله، فهوالوحيد الذي يمكنه أن يأتي بمعجزة أويعطي إنساناً القدرة على القيام بها، وعليه فحدوث المعجزة دليل على تدخّل الله، أما إذا جاءت على يد فاعل أوعامل غير الله فلأنّ الله لا يمنح مثل هذه القدرة لإنسان يقصد إضلال الناس، إذن فالشخص الذي يأتي بالمعجزة إنما يأتي بدليل على جدارته بالاتصال بالله، وبشاهد على نبوّته ورسالته. إذن، ليس المراد من تقسيم الأدلة إلى أدلة عقلية وأدلة تاريخية أن نخرج دليل المعجزة عن الحيّز العقلي. ولكن حيث أن أنصار اللاهوت القائم على الوحي (الدين الوحياني)[3] يسوقون أحياناً دليل المعجزة كمقدمة

---

[1] - natural religion.

[2] - miracle.

[3] - redealed religion.

للولوج إلى تعاليم الوحي، من هنا يمكن اعتبار نقد الدليل القائم على الإعجاز ـ بنحومن الأنحاء ـ نقداً للدين الوحياني.

وهكذا، تتوزع آثار هيوم على ثلاث فئات[1] كتبت كلها من زاوية نقدية تعارض العقيدة الدينية. والفئات الثلاث هي:

1 ـ نقد الأدلة العقلية على إثبات الله، أي نقد الدين العقلاني، أوعلى حد تعبير هيوم نفسه: الدين الطبيعي.

2 ـ نقد أدلة صحة الوحي المسيحي ووثاقة الكتاب المقدس، أونقد الدين المنزل أوالدين الوحياني.

3 ـ البحث عن علل وأسباب ظهور العقيدة الدينية في التاريخ البشري أواكتشاف علل الدين النفسية والاجتماعية والتاريخية.

وربما تسنى إضافة فئة أخرى إلى هذه الفئات الثلاث تتمثل في آثار هيوم التي تدرس وتنقد بعض التعاليم الأخلاقية الدينية، وكذلك تأثيرات الدين على الأخلاق.

يتبع ديفيد هيوم منهجية واحدة في كل هذه النقود المتعلقة بهذه الفئات الثلاث أوالأربع من كتاباته. إنه يعتقد أن المنهج الصحيح لمعرفة الأمور الواقعية هوالبحث عن العلاقات العلية بين الظواهر وتشخيصها، بشرط أن يكون لدينا إدراكنا وتحليلنا الصحيح للعلاقة بين العلة والمعلول، وأن نعلم مدى اعتبار

---

[1] ـ سنبينّ قريباً أية فئة من الفئات الثلاث المذكورة يختصّ بها كل كتاب من كتب هيوم.

وإتقان الأحكام المبتنية على المنهج الصحيح للبحث.

من أجل أن نتوفر على فهم صائب لمكانة فلسفة الدين الهيومية، يجب أن نتعرف على الأسئلة والأفكار الشائعة في عصره.

1-2. الخلفية التاريخية لفلسفية الدين عند هيوم

يكشف لنا تاريخ علم الكلام المسيحي ـ ربما في كل أحقابه وفتراته ـ عن وجود منحيين أواتجاهين في قضية العلاقة بين العقل والدين. منحى أصالة العقل ومنحى أصالة الإيمان. في سنة 1277 م أعدّ أسقف كنيسة پاريس آتين تامپيه[1]، وبطلب من البابا، لائحة بالعقائد التي يعتبرها هووالكنيسة الكاثوليكية عقائد مناهضة للدين. وقد اشتملت تلك اللائحة على 219 عقيدة. جانب من تلك العقائد أوالقضايا من قبيل (قِدَم العالم)، و(عدم علم الله بالجزئيات)، و(عدم فناء نفوس البشر)، تعيد إلى الذهن آراء الغزالي الذي رفض في ردّه على الفلاسفة عشرين عقيدة من عقائدهم، بل اعتبرها عقائد كافرة. في لائحة تامپيه يمكن ملاحظة قضية أوعقيدة لافته تقول: (يجب الإيمان فقط بالشيء البديهي بالذات أوالمستنتج من القضايا البديهية) (راجع: جيلسون، 1378هـ ش، 1999م، ص 57 و58). ما يقصده تامپيه من كون هذه العقيدة عقيدة كافرة (كفرية هذه

---

[1]- Etienne Tempier (1279).

العقيدة) هوإدانة الرشديين (أتباع ابن رشد) اللاتينيين في القرن الثالث عشر الميلادي، الذين شكلوا طائفة من طوائف أنصار أصالة العقل في القرون الوسطى.

بيد أن البحث عن علاقة العقل والدين يمثل نزاعاً أقدم. ترتوليان[1]، وهوأحد مشاهير آباء الكنيسة، له جمل وعبارات ذائعة الصيت في معارضة النزعة العقلية اليونانية، ومنها عبارته الشهيرة: (ما شأن أثينا بأورشليم؟). ويقول في عبارة جديرة بالتأمل في مقام تأكيد أصالة الإيمان وتعزيزها: (أنا على يقين منه لأنه مستحيل).

وجود بحوث وسجالات في تأييد أصالة العقل أومعارضتها منذ زمن آباء الكنيسة، شاهد على حقيقة أن قضية (العقل والدين) أو (العقل والإيمان) كانت موضوعاً دائمياً في تاريخ علم الكلام عند المسيحيين الغربيين. وكان لهذا الهمّ أوالمسألة الدائمية التي اهتم بها الفلاسفة والمتكلمون الغربيون في القرون الوسطى منزلتها البارزة في القرون الوسطى[2]. ولكن مع أن هذه القضية كان لها موقعها المتقدم في مختلف العصور المسيحية والقرون الوسطى، إلاّ أن هيمنة المسيحية طوال هذه الفترة جعل

---

[1]- Tertullian (155 - 240).

[2] - ترتبط أسماء بارزة مثل القديس أوغسطين (453 ـ 034 م)، وأنسلم (9011 ـ 5221 م)، وتوما الأكويني (5221 ـ 4721 م)، ودانس اسكاتس (6621 ـ 8031 م)، ووليام آمكي (5821 ـ 9431 م)، ببحوث في هذا المضمار. تلاحظ هذه الأسماء في صفحات التاريخ منذ القرن الرابع إلى القرن الرابع عشر للميلاد.

الوحي الإلهي يتبوّأ مكانة مبدأ اليقين الإنساني في ذلك العصر، وبذلك ساد الإنسان في تلك العصور نمط من راحة البال وعدم القلق والتكلف.

في الحقبة التي تسمّى عصر النهضة، والتي شهدت تحولات مثل الإصلاح الديني، حصلت زعزعةٌ لراحة البال هذه، وتزلزلَ مرسى هذا السكون والاستقرار لأول مرة. هذا المرسى هوأصل وأساس يقين الإنسان في العصر المسيحي، أي الكتاب المقدس. نهضة الإصلاح الديني طبعاً لم تناقش ولم تشكك في مرجعية هذا العامل الثابت، لكنها شكّكت في التفسير الشائع للكتاب المقدس. يعتقد مارتين لوثر[1] زعيم نهضة الإصلاح الديني عند المسيحيين البروتستانت أنه لا حاجة لواسطة اسمها الكنيسة من أجل فهم الوحي الإلهي. الناس بوسعهم أن يفهموا الرسالة الإلهية دون حاجة إلى واسطة. إحدى مواد ميثاقه ذي الخمسة وتسعين مادة (في سنة 1517م) لمعارضة الكنيسة الكاثوليكية هي: (الكتاب المقدس هوالمصدر الوحيد للإيمان المسيحي). مع وجود مثل هذه المادة، لا يمكننا الشك في إيمان لوثر بمرجعية الكتاب المقدس، ولكنه هونفسه رغم اعتقاده بأن (الكتاب المقدس هوالسلطة الحاكمة المطلقة الوحيدة بين اليسوعيين (كان يعتقد أنه يجب جعل الكتاب المقدس) ممكن الفهم من قبل عموم المؤمنين إلى درجة تمكّنهم من

[1] - Martin Luther (1489 - 1546).

إدراكه إدراكاً صحيحاً بفضل روح القدس وعن طريق الإيمان بالقلبي) (ناس، 1370هـ ش، 1991م، ص 670). بكلمة ثانية، يرى لوثر أن فهم الكتاب المقدس يجب أن لا يناط بفهم رجال الكنيسة، وأن تفسير النص المقدس متاح للجميع وفي حدود فهمهم وعلمهم.

وهكذا، فرغم التزام لوثر بأصالة الإيمان، إلاّ إنه افتى بجواز تعدد تفاسير الكتاب المقدس، ومهّد الأرضية لها، عاملاً بذلك على تكريس الشعور بالحاجة إلى مرجعية للحكم والبت بين الآراء المتعددة، وتسهيل مراجعة العقل، واستبعاد مرجعية الكتاب المقدس. بعض الآثار والأعمال التي ظهرت في مضمار اللاهوت العقلاني أوالطبيعي في النصف الثاني من القرن السادس عشر يمكنها أن تمثل شاهداً على الأهمية التي أحرزتها مرجعية العقل بين اللاهوتيين في ذلك العصر.

قام الفيلسوف الفرنسي مونتاني[1] سنة 1568 م بترجمة كتاب للكاتب الإسباني المنحاز لأصالة العقل ريموند سيباند[2] وهوكتاب ينتمي لحقل اللاهوت الطبيعي. لكن مونتاني توصل فيما بعد إلى أنه لا يمكن إنهاء اختلاف الآراء حتى بتبنّي مرجعية العقل، وبالنتيجة اعتبر تعددية الآراء في مجالات الفلسفة واللاهوت والعلم تبريراً للدفاع عن التشكيك.

---

[1] - Michel de Montaigne (1544 - 1592).

[2] - Raimund Sebond (1436)

وفي العصر الحديث أيضاً كان موضوع العلاقة بين العقل والدين موضع اهتمام الفلاسفة دائماً. رواد الفلسفة الحديثة وآباؤها مثل فرانسيس بايكون ورينيه ديكارت، تصوروا أنهم إذا فصلوا بين مملكتي العقل والإيمان أمكنهم إلى جانب أداء حق العقل تحاشي اصطدامه بالدين، وبهذا سيتنعمون بمواهب التحيز للفكر العقلاني من دون الوقوع في أخطار مجابهة الدين. يقول بايكون:

إذا رغبنا في دراسة اللاهوت المقدس، فيجب مغادرة زورق العقل البشري الصغير والركوب في سفينة الكنيسة التي تمتلك هي وحدها بوصلة تشخيص المسار الصحيح (بومر، 1380هـ ش، 2001م، ص 332).

ويجنح ديكارت إلى ضرورة التسليم حيال الوحي الإلهي في الموضوعات المتعلقة بالله، ويقول:

إذا أوحى الله حول نفسه بأشياء مثل رمز التجسّد والتثليث، هي فوق القوة الطبيعية لعلقنا، فيجب أن نتقبلها دون تريث حتى لولم نستطع إدراكها بوضوح، لأن وجود أشياء فوق حدود إدراكنا فيما يخصّ عظمة الله ومخلوقاته يجب أن لا نعتبرها أمراً عجيباً (ديكارت، 1997م، ص 286).

طبعاً يستعين ديكارت بأسلوب آخر غير أسلوب الفرز بين مملكتي العقل والإيمان، لحلّ معضلة التعارض بين العقل والدين، فهويعتقد أنه بالاعتماد على يقينية المعارف المستمدة

من الوحي الإلهي، ينبغي إقصاء معارفنا الطبيعية إذا تعارضت مع الوحي الإلهي، والتسليم لكلام الله. يقول ديكارت في كتاب (مبادئ الفلسفة)[1]:

ينبغي أن نرجّح المرجعية والحجية الإلهية على إدراكاتنا [وهذا في الموضوعات التي يكون لعقلنا وللوحي الإلهي كلاهما حكمٌ ورأيٌ فيها]. وفي غير هذه الحالة يجب عدم تصديق شيء لا ندركه بوضوح. كل ما أوحى به الله أكثر يقينية من الأشياء الأخرى، ويجب أن نسلم للحجّة الإلهية لا لأحكامنا، حتى لوعرض علينا نور (العقل) الطبيعي شيئاً بأعلى درجات الوضوح والدليل يخالف كلام الله. أما في الحالات التي لم توح لنا حجّةُ الله بشيء فلا يجوز للفيلسوف أن يعتبر الشيء حقيقةً وهولم يدرك حقيقته بوضوح وتحقيق (ديكارت، 1997م، ص 309).

وهكذا، يعتبر ديكارت الوحي حكماً نهائياً في حالات التعارض، ومتى ما لم ينسجم العقل والوحي فهويخطّئ العقل ويكرّس الوحي ويصوّبه، بيد أن هذا لا يعني عدم الاكتراث للعقل والتقليل من أهميته، لأن الحالات التي تشهد مثل هذا التعارض ليست بكثيرة، وربما كان أبرز سبب لقلة هذه الحالات التعارضية هي أن الوحي ليس له كلام في كثير من الأمور والموضوعات حتى يضيّق المجال على صولات العقل وجولاته، ولأن مثل هذا المجال الواسع متوفر لنشاط العقل،

[1] - Les Principles de la Philosphie.

يكتسب المنهج الصحيح لهداية العقل وتوجيهه من أجل حيازة معارف يقينية، أهمية بالغة. وبهذا، يولي ديكارت قضية المنهج اهتماماً خاصاً، ويشدّد على قدرة العقل على اكتساب المعرفة اليقينية ممهداً السبيل لنزعة عقلانية (= أصالة العقل) أنقى وأخلص عُرضت وصيغت فيما بعد على يد جون لوك.

1-2-1- أصالة الشواهد والقرائن

في الحقبة الحديثة، قدّم الفيلسوف البارز جون لوك[1] نظرية حول العلاقة بين العقل والدين تعرف اليوم باسم نظرية أصالة الشواهد والقرائن[2]. يطرح جون لوك في الفصل التاسع عشر من الكتاب الرابع من كتابه (بحث حول الفهم البشري)[3] فكرة يتسنى اعتبارها ميثاقاً أوبياناً لنظرية أصالة الشواهد والقرائن. يقول هناك:

اعتقد أن هناك مؤشراً دقيقاً لمعرفة هل الشخص محبّ حقيقي للحقيقة أم لا، وهوأن لا يقبل أية قضية بيقين أكبر مما تفيده الأدلة. واضح أن كل من يتجاوز هذا المعيار فهولا يطلب الحقيقة حبّاً بالحقيقة، ولا يبحث عن الحقيقة من أجل الحقيقة،

---

[1] - John Locke (1632 - 1704).

[2] - (msilaitnedive) الشاهد أوالقرينة في الأصل مفهوم حقوقي قانوني يستخدم في إثبات الجرائم، والغاية من استخدامه التوصل إلى الحقيقة المصونة من الشك المألوف، وليس الوصول إلى اليقين المنطقي. في القرنين السابع عشر والثامن عشر للميلاد حيث تعرض الوصول لليقين المنطقي أوالماورائي أواليقين المطلق في الفلسفة الطبيعية إلى التشكيك والترديد، أصبح مفهوم القرينة مفيداً في النصوص العلمية أيضاً، ليمكن تعيين احتمال صحة القانون الطبيعي فقط على أساس درجة وثاقة القرينة في تعضيدها لذلك القانون (غاوثر، 7991م، ص 58).

[3] - An Essay Concerning Human Understanding.

إنما يسعى نحوغاية أخرى، لأن الشاهد على صحّة أية قضية (باستثناء القضايا البديهية) ليس سوى الأدلة التي لدينا لصالح تلك القضية، وإذا كان تصديق قضية ما أكبر من درجة الشواهد والقرائن الموجودة لصالحها فمن الواضح أن هذه الثقة الزائدة ناجمة عن دوافع وميول أخرى، لا عن حب الحقيقة (لوك، 1998م، ص 413).

يمثل هذا الموقف من جون لوك في الواقع استمراراً لمساعي فلاسفة ما بعد القرون الوسطى الرامية للخروج من أزمة شاملة، هي أزمة الآراء والمعتقدات البشرية. إثر تشكيكات أمثال لوثر ومونتاني، عكف الفلاسفة على تنظيم وصياغة حدود العقل وإيضاح مكانته، وتتمة لهذه المساعي رفع لوك العقل إلى مثل هذه المرتبة السامقة ليجدّد التأكيد على أهمية دور العقل في تحصين الإنسان من السقوط في فخاج الخرافات، وهذا ما يدل عليه عنوان الفصل التاسع عشر من الكتاب الرابع لكتاب (بحث حول الفهم البشري)، وهوفصل (الحماس المتطرف)[1].

---

[1] - عنوان الفصل المذكور (msaisuhtne). ويقول ليبنتس إن هذه المفردة كان لها معنى إيجابي في الأصل، مثل (سوفيسم) التي كانت في البداية بمعنى التعقل والحكمة ثم تحولت بعد ذلك نتيجة سوء الاستخدام إلى معنى الشك واللامعرفة. كانت مفردة (msaisuhtne) في البداية بمعنى وجود جانب إلهي في الإنسان، وبعد ذلك اعتبر البعض أن عواطفهم وخيالاتهم وأحلامهم وحتى هلوستهم ذات مصدر إلهي فأضفوا عليها الأحقية والقداسة. لذلك صارت مفردة (msaisuhtne) تستخدم بعد ذلك للتعبير عن أشخاص يعانون من نوع من الاختلالات النفسية ويتقبلون أموراً لا أساس ولا أدلة لها باعتبار أنها ذات منبت إلهي وذاتي (ليبنتس، 5171م، ص 505). شاع استخدام مفردة (msaisuhtne) بالمعنى الأخير شياعاً كبيراً في القرن الثامن عشر. ترجموا هذه الكلمة في الفارسية إلى الشوق والجذبة والوجد والانجذاب والهياج وما شابه، بيد أن أياً من هذه المعادلات لا يعبر عن المحتوى السلبي الكامن في المفردة الأجنبية حسب استخدامها خلال القرن الثامن عشر، لذلك نستخدم للتعبير عنها عبارة (الحماس المتطرف) أو(الحماس العديم الأساس).

يعتقد لوك أن العقل هوالمعيار الأصلي لتعيين حدوده في علاقته بالوحي. في الفصل الثامن عشر من الكتاب الرابع من (بحث حول الفهم البشري) يذهب لوك إلى أن الوحي على نوعين، وحي أصلي ووحي نقلي:

ما أقصده من الوحي الأصلي ذلك الانطباع الأولي الذي يوجده الله في ذهن إنسان بشكل مباشر ودون واسطة، ولا نستطيع أن نضع له حدوداً. ومرادي من الوحي النقلي تلك الانطباعات التي تنتقل للآخرين على شكل كلمات وبالأساليب الدارجة لنقل الأفكار وتبادلها (لوك، 1381هـ ش، 2002م، ص 8).

يروم لوك من هذا التقسيم تشخيص دور العقل في خصوص الوحي بشكل تفصيلي. من وجهة نظره، حتى في مقام التلقي المباشر للوحي من الله، لا يستطيع الشخص المتلقّي أن يتقبل شيئاً غير منسجم مع المبادئ البديهية الأكيدة للعقل، وهذا العجز ناتج عن حكم العقل الذي يلزم الإنسان بعدم قبول الأمور المستحيلة والمتنافية مع أصول العقل البديهية. يستدل لوك على ذلك بأنه لوكان مسموحاً لنا بقبول شيء غير منسجم مع أصول العقل البديهية الأكيدة،

لكنّا معرّضين دوماً للإشكال القائل: إننا لا نفهم كيف نتلقّى شيئاً من الله خالق وجودنا الوحيد الكريم، إذا اعتبر (ذلك الشيء) صادقاً لم يكن ثمة مفرّ من إفساده وقلبه لكل الأصول

والمباني العلمية التي منّ الله نفسه بها علينا، وإخراجه لكل قوانا عن دائرة الانتفاع، وقضائه الكاسح على أسمى مخلوقاته أي قوانا الفاهمة، ووضعه الإنسان في حالة سيكون معها نصيبه من نور الهداية أقل من الشياطين والأنعام التي ليس لها حياة بعد الموت) (لوك، 1381هـ ش، 2002م، ص 11 و12).

عندما يتمتع العقل في مقابل الوحي الأصلي بمثل هذا الاقتدار فمن الواضح أنه سيكون أكثر اقتداراً حيال الوحي النقلي، لأن الوحي الذي يصلنا عن طريق روايات الآخرين ونقولهم، له نصيب أقل من الدلالة اليقينية والموثوقية، أولاً لأن ثقتنا بصدور هذا التقرير الوحياني عن الرسول أوعن متلقي الوحي ثقة غير تامة، أي إن ذلك الصدور مشكوكٌ فيه دوماً، بمعنى أننا نحتمل عدم صدور هذا الكلام عن متلقّي الوحي. وثانياً فهمنا لهذا الكلام معرض دوماً للخطأ وسوء الفهم. إذن، العقل يمنعنا من تقبل أية قضية غير منسجمة مع أصول العقل البديهية الأكيدة حتى لووردت في نص هناك ادعاءات بأنه نص وحياني.

وهكذا يكتسب العقل سلطة مطلقة. وهنا يجب السؤال: ماذا سيكون مصير منزلة الوحي أوالإيمان؟ يعتقد لوك أن (أية قضية موحاة ولا يستطيع ذهننا بمعونة قواه وتصوراته الطبيعية الحكم حول صدقها، ستكون مجرد أمر إيماني تعبدي وراء حدود العقل (لوك، 1381هـ ش، 2002م، ص 15). يتقبل لوك الإيمان فقط

عندما لا يستطيع العقل إصدار حكمه. وقد يكون هذا العجز ناتجاً عن أن بعض التصورات المستخدمة في قضيةٍ ما خارجةٌ عن حدود قوانا الطبيعية، وقد يكون ناجماً عن بقائنا بشأن قضية معينة في مرتبة الشك أوالظن حتى لوكانت مبدئياً داخل حدود قدراتنا العقلية. في هذين الافتراضين ينبغي الاستعانة بالإيمان (لوك، 1381هـ ش، 2002م، ص 15). ولكن حيثما يكون للعقل حكمة المعارض للإيمان يتقدم الحكم العقلي ولا يصحّ التوسل بالإيمان.

مثل هذا الموقف يقلّص مساحة الإيمان ويجعلها ضئيلة. يقصد لوك من مفردة الإيمان ما كان يفهم من الإيمان في القرون الوسطى. كان الإيمان في القرون الوسطى يعني تقبّل شيء لأن الله أوحى به. وكان العلم يعني تقبل شيء نعتبره صحيحاً بفضل النور الطبيعي للعقل (جيلسون، 1371هـ ش، 1992م، ص 64). رغم هذا التشابه في استخدام مفردة الإيمان والعلم بين جون لوك وشخصيات تنتمي للقرون الوسطى مثل توما الأكويني، فإن آراء لوك بخصوص العلاقة بين العلم والإيمان أوالعقل والدين تختلف اختلافاً بيناً عن آرائهم. من وجهة نظر مفكري القرون الوسطى (يقتضي الإيمان بحكم تعريفه أن يسلّم العقلُ لشيء يعتبره معارضاً لمبدأ من مبادئه العقلية الأولية، أولأحد لوازمه الضرورية) (جيلسون، 1371هـ ش، 1992م، ص 65). غير أن هذا الكلام على تناقض صريح مع رؤية لوك، لأن لوك لا

يطيق إبداً قبول الأمور المعارضة لأصول العقل البديهية. وبهذا يُعتبر لوك أحد المنادين بأصالة العقل في موضوع الدين. من هنا، كانت مديات الاستعانة بالإيمان، بالمعنى الذي يقصده هو، مهددة من قبل العقل، وأضيق بكثير من المديات التي قررها القروسطيون وديكارت.

الرؤية الكلية لجون لوك حول العقل تقتضي أن يكون حتى الاعتقاد بوجود الله مقبولاً عندما يؤيده العقل فقط. يتناول لوك في الفصل العاشر من الكتاب الرابع من كتابه (بحث حول الفهم البشري) هذه الرؤية[1] ويقول بصراحة إننا يمكن أن نعرف وجود الله. وبعد ذلك يقيم هونفسه الدليل على وجود الله. من وجهة نظره بالمستطاع التوفر على علم يقيني بوجود الله، وهذا العلم يتأتّى بالتوكّؤ على قوانا الطبيعية.

1ـ2ـ2ـ انتشار اللاهوت الطبيعي
استحقاق أصالة الشواهد والقرائن

هذا الأسلوب في النظر لقضية العقل والإيمان وتأثير العقل في قضايا اللاهوت كان ملهماً ومحفزاً لتيار واسع ظهر في القرنين السابع عشر والثامن عشر يدعى تيار اللاهوت الطبيعي[2]. كتب كثير من الكتاب في هذا الموضوع وحاولوا إقامة أدلة وحجج

---

[1] ـ عنوان الفصل العاشر من الكتاب الرابع من (بحث حول الفهم الإنساني) هو (حول علمنا بوجود الله).

[2] - natural theology.

عقلانية على وجود الله وسائر المعتقدات الدينية، واغترفوا في هذا السبيل حتى من إنجازات ومناهج العلوم الحديثة التي أفصحت عن نفسها في الثورة العلمية. وجود الله كان من المسائل الجذابة الشيّقة في آثار هؤلاء الفلاسفة. يقول ليبنتس في (بحث جديد حول الفهم الإنساني)[1]: (اعتقد أن كل المناهج المستخدمة لإثبات وجود الله، كلها تقريباً معتبرة، ويمكنها تحقيق الغاية المتوخاة منها، شريطة أن تعرض عرضاً كاملاً) (جولي، 1995م، ص 253). مثل هذا الرأي الحاسم الشامل ـ بعلاقة التضاد ـ يذكِّر بالرأي القاطع لوليام آكمي[2] في الاتجاه المعاكس، وقد (كان يرى أنه لا يمكن على الإطلاق إثبات أيّ شيء حول الله بواسطة نور العقل التكويني، بما في ذلك وجود الله) (جيلسون، 1378هـ ش، 1999م، ص 76). خلافاً لآكمي أبدى مفكّروالقرنين السابع عشر والثامن عشر ميولاً لاستخدام العقل في موضوعات العلم بالله أكثر من ميولهم لإقصاء العقل عن هذا المضمار. الكاتب الشهير ساموئيل كلارك[3] كان له في مطلع القرن الثامن عشر (1704 ـ 1705 م) جولتان من المحاضرات نشرتا فيما بعد تحت عنواني (مقال حول وجود الله وصفاته، إلزامات الدين الطبيعي (العقلاني) و(حقانية الوحي المسيحي)[4]. وفي السنين الأولى من القرن التاسع عشر صدر

[1] - New Essays on Human Understanding.

[2] - William of Okham (1285 - 1349).

[3] - Samuel Clarke (1675 - 1729).

[4] - A Discourse Concerning the Being and Attributes of God,the

عمل آخر بعنوان (اللاهوت الطبيعي، قرائن على وجود الله وصفاته)[1] حظي بقسط وافر من الاهتمام والشهرة. وضع هذا الكتاب البريطاني وليام پيلي[2] فيلسوف الأخلاق والمتخصص في علم الكلام. يستعرض پيلي في كتابه هذا تقريراً موسعاً لبرهان النظام أوبرهان التخطيط والتدبير. ويخوض في تفاصيل التشريح المقارن للعيون والآذان والعضلات والعظام، ويشرح الدقة والظرافة في خلق هذه الأعضاء لأجل أداء وظائفها على أحسن نحوممكن، محاولاً إقامة قرينة أوقرائن قاطعة على وجود الله (سوينبرن، 2002م، ص 198 و199).

هذا الاهتمام بالاستدلال والبرهنة وإقامة الأدلة على وجود الله كان ثمرة ما زرعه جون لوك في القرن السابع عشر. وقد قيل في هذا الصدد: لا يفصل بين كتاب جون لوك بعنوان (معقولية المسيحية)[3] الذي وضعه سنة 1695 م وبين المذهب الطبيعي للتنويريين في القرن الثامن عشر، سوى خطوة واحدة) (بومر، 1380هـ ش، 2001م، ص 332). وقد قطع الفلاسفة وعلماء الكلام في ذلك العصر تلك الخطوة مراراً وتكراراً، إلى أن حان الدور لپيلي فقطع هوأيضاً تلك الخطوة مرة أخرى.

Obligations of Natural Religion,and the Truth and Certainty of the Christian Revelation.

[1] - Natural Theology,Evidences of the Existence and Atributes of the Deity.

[2] - William Paley (1743 - 1805).

[3] - The Reasonableness of Christianity.

التأكيدات المتظافرة على أهمية العقلانية في هذا التيار قلصت مساحة الإيمان داخل مديات وحدود ضيقة جداً. يرى هذا التيار الفكري أن العقل هوالحَكَم النهائي، وأنصار هذا التيار يتركون العقل حراً في التشدد حيال مراجعة الوحي إلى درجة تقصي عملياً الدين الوحياني عن الساحة، والدين الذي يبقى فيها هوالدين الطبيعي، أي الدين النابع من العقل والمستغني عن الوحي. هذا الدين وفيّ لمرجعية العقل إلى درجة أنه لا يتعارض إطلاقاً مع تيار محورية الإنسان في العصر الحديث. الدائية أوالربوبية[1] تيار فكري يشهد على نزوع الإنسان الحديث نحوالاكتفاء والاستغناء بالعقل، وقد كان جون لوك من أكثر الرموز تأثيراً في ظهور هذا التيار.

استخدمت مفردية الدائية (الربوبية) لأول مرة في القرن السادس عشر، وتطلق غالباً على كتّاب ينتمون لنهايات القرن السابع عشر وبواكير القرن الثامن عشر. إنهم يعتبرون فكرة الوحي والإلهام فكرة ماورائية، ويرون أن أسرار الوحي الملهمة شيئاً باطلاً. لم يرفض لوك نفسه فكرة الوحي بل أصرّ على أن العقل هوالحَكَم على الوحي. وقد كان كتابه (معقولية المسيحية) في عام 1695 م دافعاً قوياً باتجاه عقلنة الديانة المسيحية. وقد طبق الربوبيون أفكاره بدرجة أعلى من التطرف، وجنحوا إلى تبديل المسيحية إلى دين طبيعي صرف. القاسم المشترك

[1] - Deism.

بينهم هوالإيمان بالله، وهوما يميزهم عن الملاحدة. والقاسم المشترك الآخر بينهم هوعدم الإيمان بالوحي الواحد والمشروع الماورائي للفلاح، وهوما يميّزهم عن المسيحيين اليمينيين. بعبارة أخرى لقد كانوا عقلانيين يؤمنون بالله (كاپلستون، 1994م، ص 162).

يكمن الفرق بين الدائية (الربوبية) والتائية[1] (الإلوهية) في أن الله من وجهة نظر الإلوهيين ـ الذين يمكن تسميتهم مؤمنين بالله دينيين أومتدينين ـ خلق العالم وبعد ذلك حافظ على حضوره وفعله في كل موطن ومكان من هذا العالم، فهويحفظ العالم ويستجيب دعاء عباده، ويخلق المعاجز، ويكشف عن نفسه وعن مقاصده للإنسان إما عن طريق الوحي أوعن طريق التجارب الإنسانية العامة. أما الربوبيون أوالمؤمنون بالله غير الدينيين فهم لا يعتقدون بهذه الأمور (غسكين، 1993 م، ب، ص XI-X). كان للربوبية باعتبارها موقفاً فلسفياً ونقدياً تأثير هائل في بريطانيا وفرنسا في زمن هيوم. كان هيوم يدفع عن نفسه صفة الربوبي، أولاً لأن هذه الصفة كانت بمثابة قدح وطعن يستخدمه الإلوهيون ضد سواهم، وثانياً لأنه كان في رفضه لأدلة وجود الله وخلقه للعالم، يعارض الإلوهيين (المؤمنين بالله الدينيين) والربوبيين (المؤمنين بالله غير الدينيين) سواء بسواء. وكان يرى أن المؤمنين بالله الدينيين إذا لم يستطيعوا

[1] - Theism.

إثبات وجود الله عن طريق البراهين العقلية مثل برهان النظام، يمكنهم الاستعانة بالوحي والتجربة الدينية، بينما الربوبيون محرومون من هذه الفرصة (غسكين، 1993م، ب، ص XIII). على كل حال، للربوبيين سهم وافر في نشر العقلانية فيما يتصل بالمعتقدات الدينية.

على هذا، يمكن القول إن الفلسفة الحديثة بتشديدها على العقل فصلت العقل عن الدين في مستهل الطريق، وبعد ذلك أكد جون لوك أن العقل هوالحجة السائدة والقاهرة على كل شيء، مضيّقاً بذلك سبيل الإيمان. ومن بعد لوك تحول كل شيء، بما في ذلك الدين، إلى مظهر من مظاهر العقل البشري، وأزيح الدين الوحياني جانباً وحلّ محله الدين الطبيعي.

الدين الطبيعي تعبير كان يستخدم في القرن الثامن عشر، ويعادله اليوم تعبير اللاهوت الطبيعي. الدين الطبيعي دين عقلاني ولا يستند ولا يتوكّأ على الوحي. وفي مقابل الدين الطبيعي هناك الدين الوحياني الذي يعتمد على الإلهام والوحي الإلهيين.

كردّ على الدين الطبيعي العقلاني وإلتباساته، حاول فريق من الباحثين إحياء الدين الوحياني ونقد المواقف المتطرفة للربوبيين. وفي هذا الإطار ظهر سنة 1732 م، عندما كان هيوم في الحادية والعشرين من عمره، كتاب بعنوان (دفاع عن الدين

الوحياني)[1]، كما وضع شخص معروف هوالأسقف باتلر[2] كتاباً بعنوان (الشبه بين الدين الطبيعي والوحياني وبين بنية الطبيعة وتيارها)[3] في الدفاع عن الدين الوحياني (كاپلستون، 1994م، ص 163 ـ 165).

1.2.3. موقف هيوم من الدين الطبيعي والدين الوحياني

تحدثنا لحد الآن عن أحد الجوانب اللازمة لفهم أسباب وكيفية توجّه هيوم نحوموضوعات معينة في فلسفة الدين. ومرّ بنا أن الدفاع عن العقيدة الدينية في زمانه سار في مسارين مختلفين هما الدفاع عن الدين العقلاني والدفاع عن الدين الوحياني. وقد اهتم هيوم بكلا هذين التيارين اهتماماً خاصاً، وتبيّن له أنه من بين كل الحجج التي تقام في كل واحد من هذين التيارين، هناك دليلان أوبرهانان على العقيدة الدينية جديران بالدراسة والنقد أكثر من باقي البراهين. الأول برهان التخطيط والتدبير أوبرهان النظام[4] الذي يحظى باهتمام خاص من قبل المدافعين عن الدين العقلاني. والثاني برهان المعجزة الذي يستفيد منه المؤمنون بالدين الوحياني.

[1] - Defence of Revealed Religion (written by conybeare,John).
[2] - Joseph Butler (1692 - 1752).
[3]– The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature (1736).
[4] - design argument,or argument from design.

اهتم هيوم ببرهان التخطيط والتدبير لأنه ممكن النقد منهجياً. يحاول هذا البرهان تشخيص سبب النظام في العالم، وكان هيوم يعتقد أن التعليل المدرج في هذا البرهان لم يصغ صياغة صحيحة. بكلمة ثانية، ينبغي مراعاة ضوابط وأصول في منهج التبيين العلّي (الاستنتاج العلّي) غفل عنها مقيموبرهان التخطيط والتدبير، وبالنتيجة فقد خرج برهانهم غير ناهض أوغير كفوء. طبعاً، اهتم ديفيد هيوم بأدلة وبراهين أخرى غير برهان التخطيط والتدبير احتج بها المدافعون عن الدين العقلاني، لكنه تحدث عنها باختصار واكتفى بالإشارة إلى أن هذه البراهين انتهجت أساساً أسلوباً غير سليم في إثبات وجود الله. بينما سار برهان التخطيط والتدبير وفق منهج صحيح، إلاّ إنه لم يجر استخدام هذا المنهج استخداماً صحيحاً.

وتعود أهمية برهان المعجزة إلى أنه يمثل الأساس في إطار الدين الوحياني، الأساس الذي يثبت وثاقة الوحي (أي صحة استناد نص على العلم الإلهي). إذن، في هذا المنحى كل شيء منوط بوقوع المعجزة. وقوع المعجزة أمر من الأمور الواقعية، ودراسة الأمور الواقعية غير ممكن إلاّ بمنهج الاستنتاج العلي[1]. الإيمان بوقوع المعجزة له استحقاقاتٌ في قضية العلية يعتقد هيوم أنها غير مقبولة. من هنا كان لنقود هيوم لبرهان المعجزة دوافع منهجية فضلاً عن دوافعه في البحث الديني أوفي مناهضة الدين.

[1] - causal inference.

فيما يلي نستعرض أعمال هيوم حول موضوع فلسفة الدين لنشير إلى علاقة كل واحد من الموضوعات التي ناقشها بالخلفيات المنهجية والتاريخية لمشروعه.

1ـ3. أعمال هيوم حول الدين

البحوث حول الدين والادعاءات الدينية كثيرة في أعمال هيوم، غير أن بعض كتبه مكرّسة خصيصاً للموضوعات الدينية. فيما يلي نستعرض البنية الكلية لتعاطيه مع موضوع الدين، ثم نبيّن أن كل واحد من أعماله مخصص لتأمين أيّ جزء من أجزاء هذه البنية.

يتصرف هيوم في دراسته العقلانية للدين وكأنه يجيب عن سؤال عام. السؤال هولماذا يؤمن الفرد بالله ويتقبل تعاليم دينٍ ما؟ يمكن طرح هذا السؤال والإجابة عنه على شكلين: يمكن اعتبار هذا السؤال سؤالاً عن علة الإيمان الديني وسببه لدى المتدينين، وكذلك يمكن اعتباره سؤالاً عن الدليل أوالبرهان الذي يرتكز عليه المؤمنين بالدين في إيمانهم بالدين والتعاليم الدينية. باختصار، هذا السؤال سؤال حول سبب التدين وحول الدليل على التدين. وقد اهتم هيوم بهذين السؤالين في مواضع عديدة وحاول الإجابة عنهما.

وضع هيوم كتاب (التاريخ الطبيعي للدين)[1] في سبيل

[1] - The Natural History of Religion.

معرفة سبب أوأسباب الإيمان بالدين. يحاول في هذا الكتاب دراسة الدين مثل أي ظاهرة طبيعية أخرى وإيضاح العوامل التي تسبب هذه الظاهرة. في هذا الكتاب يروم هيوم تشخيص العلل والأسباب والأوضاع والأحوال التي توجد هذه الظاهرة بشكل طبيعي، كما لوأردنا معرفة سبب ظاهرة مثل صدأ الحديد. وهويستعين في دراسته أكثر ما يستعين بالمناهج التاريخية والنفسية، ويعتقد أن أموراً من قبيل الخوف من العوامل المجهولة أوالأحداث المفاجئة هي السبب وراء وجود ظاهرة الدين[1].

يقوم هيوم هنا بما يشبه الأعمال التي قام بها بعد ذلك ماركس[2] وفرويد[3] ونيتشه[4]. فقد كان هؤلاء كما هوهيوم يحاولون توفير مبنى لتبيين الأمور الإنسانية، وتبيين الأمور الإنسانية بطريقة علمية كباقي الأمور الطبيعية، وهذا بالضبط خلافاً للرؤية الشائعة في المسيحية، أوفي منهج الكتاب الوجوديين الذين يعتبرون الإنسان ليس صنيعة عوامل وعلل خارجية، بل هويخلق طبيعته بنفسه، وإرادتُه واختيارُه مؤثران في هذا الاتجاه (استرود، 2000م، ص 4 و5). يتطرق فرويد للمصدر النفسي للدين، ويؤكد ماركس على المصدر الاجتماعي والاقتصادي للدين،

---

[1] ـ في الفصل الخامس عشر (منبت الدين) ورد عرض مختصر ونقد لأفكار كتاب (التاريخ الطبيعي للدين).

[2]- Karl Marx (1818 - 1883).

[3] - Sigmund Freud (1856 - 1939).

[4] - Nietzsche,Friedrich Wilhelm (1844 - 1900).

ويحاول نيتشه عن طريق البحث في علم أنساب الأخلاق إرجاع أصل الدين إلى أخلاق العبيد.

الوجه المشترك بين كل هذه النظريات ـ ومنها نظرية هيوم ـ هوالبحث عن علة طبيعية (لا ما فوق الطبيعية) لظاهرة الدين في تاريخ الإنسان. لا يقوم هيوم بهذه العملية في ظل نظرية عامة عن التحولات الاجتماعية. بعبارة أخرى يشدد هيوم غالباً على الالتزام بمنهج الاستنتاج العلي أكثر من تشديده على فرضية معينة بخصوص سبب ظاهرة الدين، لكن ماركس وفرويد تحدّثا في زمن كانت فيه رؤية هيوم حول المنهج مقبولة، وقد حاولا تتمة للطريق تشخيص مصداق معين باعتباره سبباً للإيمان الديني عند البشر.

في (التاريخ الطبيعي للدين) تطرح العوامل التاريخية وحالات الضعف النفسية والاجتماعية لدى الإنسان كسبب لظهور الأديان، مضافاً إلى أن الآثار الأخلاقية أوالثغرات الأخلاقية تُنسب هي الأخرى للإيمان الديني ويصار إلى مقارنة بين الشرك والتوحيد، وتطرح خصوصيات وآثار كل واحد منهما.

عمله الآخر حول سبب الإيمان الديني يحمل عنوان (حول الخرافة والحماس المتطرف)[1] الذي صدر كفصل من كتاب (مقالات أخلاقية وسياسية) في سنة 1747 م. يتطرق هيوم في

[1] - on superstition and enthusiasm.

هذا الفصل للمنابت النفسية والاجتماعية للإيمان الديني، ويعدد التبعات الروحية والاجتماعية الضارة لهذه المنابت.

وهناك مزيد من الأعمال أنتجها هيوم حول أسباب الإيمان الديني. أشهر أعماله في هذا الباب كتاب (حوارات حول الدين الطبيعي)[1] الذي ناقش في تسعة فصول من فصوله الإثني عشر برهان النظام. يذكر هيوم هذا البرهان بصفة البرهان البعدي[2]. ويسوق في الفصل التاسع من هذا الكتاب برهاناً يسمّيه البرهان القبلي[3] والذي يسمّى في زماننا هذا غالباً بالبرهان الكوني[4]. وقد ناقش هذا البرهان أيضاً في كتابيه (رسالة في الطبيعة البشرية)[5] و(بحث حول الفهم الإنساني)[6].

قبل تأليفه لكتاب الحوارات، تطرق هيوم في الفصل العاشر من كتاب (بحث حول الفهم الإنساني) وتحت عنوان (حول المعجزات)[7] إلى مناقشة المعاجز، وقصد من ذلك نقد الدين الوحياني. المعجزة بصفتها دليلاً على التدخل الإلهي أوصدق ادعاء الأنبياء هي في الواقع دليل لصالح الإيمان الديني، دليل يؤدي إلى الإيمان بالوحي والدين.

---

[1] - Essays,Moral and Political (1747).

[2] - the argumeat a posteriori.

[3] - the argument a priori.

[4] - cosmological argument.

[5] - A Treatise of Human Nature (1738 - 40).

[6] - An Enquiry Conceming Human understanding (1751).

[7] - On Miracles.

في مقالته (حول خلود النفس)[1] يعارض هيوم تعليمة الاعتقاد بخلود الإنسان، وهوبذلك يعارض في الحقيقة واحدة من أهم التعاليم الدينية. وفي القسم الخامس من الفصل الرابع من الكتاب الأول لـ (رسالة في الطبيعة البشرية)، يبذل جهوده في نقد تجرد النفس، ليزلزل بذلك الأساس اللازم للاعتقاد بخلود النفس. ويذهب بعض الخبراء في فكر هيوم إلى أن هذا الجزء من الرسالة كان يمكن إلى جانب مقالة (حول خلود النفس) أن يشكلا النتيجة النهائية للرسالة.

في إحدى كتاباته التي اختار لها عنوان (حول الانتحار)[2] يحاول هيوم إثبات أن الانتحار لا إشكال فيه إنْ من الناحية الأخلاقية وإن من الزاوية الدينية. وهكذا فهويهبّ لمناهضة حكم من الأحكام الدينية، ويكشف حسب زعمه النقاب عن الآفات الأخلاقية الناجمة عن عقيدة دينية منحرفة.

يخوض هيوم في هذه الآثار في المواضيع الدينية صراحةً، ويناقش في معظمها أدلة الإيمان الديني والالتزام بالعقائد والأحكام الدينية. بالإضافة إلى هذه الآثار، يولي في كتبه وأعماله الأخرى اهتماماً دائماً بموضوع الدين. على سبيل المثال حينما نقرأ كتابه (بحث حول الفهم الإنساني) نجده يسعى إلى توفير المبادئ المعرفية اللازمة للبحث حول الدين،

---

[1] - “Of the Immortality of the Soul”.

[2] - On Suicide.

وهذا ما يصل إليه أخيراً في الفصول الأخيرة من الكتاب. وفي بحوثه الأخلاقية أيضاً لا يغفل عن موضوع الدين، وفي كتاب (بحث حول المبادئ الأخلاقية)[1] يرى الدين مضراً بالأخلاق من بعض النواحي[2].

بإلقاء نظرة على الآثار والأعمال المذكورة يتضح لنا تماماً أن هيوم يقيم بحوثه حول الدين على أساس منهج الاستدلال المختبري والاستنتاج العلّي. عندما يفتش عن سبب التدين وظاهرة الدين يجعل معرفة العلة هدفه بصراحة، ويتغيّا في الواقع استخدام الاستدلال العلّي في ميدان الدراسات التاريخية والنفسية. وفي بحث الدين الوحياني يُخضِع وقوع المعجزة كظاهرة تم تقريرها في التاريخ للبحث بمنهج الاستدلال العلي، ويشكّك في إمكانية وقوع المعجزة في التاريخ، قائلاً: الالتزام بضوابط منهج الاستنتاج العلي يستدعي القول بعدم إمكانية إثبات وقوع المعجزة في التاريخ. وفي بحثه حول دليل أوأدلة الاعتقاد الديني يركّز اهتمامه على برهان التخطيط والتدبير، لأن المدافعين عن هذا البرهان يدّعون أنهم يلتزمون بمنهج الاستنتاج العلي، ويعتقد هيوم أنهم يخطئون في التزامهم بضوابط هذا المنهج، ويرى مع أنه لإثبات وجود الله باعتباره أمراً من الأمور الواقعية لا مندوحة من الاستعانة بمنهج الاستنتاج العلي، بيد أن المنافحين عن برهان التخطيط والتدبير عاجزون عن استخدام هذا المنهج في هذه القضية بعينها.

---

[1] - An Enquiry Concerning the Principles of Morals (1751).

[2] ـ لمزيد من الإطلاع على أعمال هيوم حول الدين راجع: p.613 و a 3991 وniksaG.

1.4. منبت علم مناهج فلسفة الدين عند هيوم

مرّ بنا في صفحات سابقة أن هناك منبتين مهمين يمكن ذكرهما لفلسفة الدين عند هيوم: المنبت الأول هوالبحوث التي كانت موجودة قبله، وخصوصاً في العصور الحديثة، حول قضية العقل والدين أوأدلة إثبات العقائد الدينية. والمنبت الثاني هوعلم المناهج الذي يتبناه، والخلفيات التاريخية لقضية المنهج. وقد تناولنا باختصار شديد بعض النقاط حول علم المناهج عند هيوم، وفيما يلي نتحدث بمزيد من التفصيل عن هذا الجانب، أي علم المناهج عند هيوم ومنابته.

1.1.4. الخلفية التاريخية

يعتبر اهتمام المفكرين بقضية المنهج من أبرز الأحداث الفكرية في الحقبة الحديثة. يقف الفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بايكون في مقدمة المفكرين الذين عنوا عناية خاصة بقضية المنهج. يكتب في (الأرغنون الجديد)[1]: (بالمناهج العادية لا يمكن تحقيق تقديم كبير في الآراء العلمية، ولا يتسنى إنتاج أعمال علمية جديدة بالملاحظة، (جهانگيري، 1369هـ ش، 1990م، ص 127). ما يقصده بايكون من المناهج العادية هوالمناهج المستقاة من المنطق الأرسطي والتي كانت شائعة في عصره. يعتقد بايكون أن العلوم الدارجة في زمانه غير ملائمة

[1] - New Organon.

لاكتشاف الصناعات الحديثة، كما أن المنطق في زمانه لا يساعد على اكتشاف علوم جديدة (جهانگيرى، 1369هـ ش، 1990م، ص 14). كان بايكون من القائلين بأن الاستدلال القياسي لا يأتي بفكرة جديدة ولا يعلمنا علماً لم نكن نعرفه، إنما يكتفي بإثبات حقيقة تنطوي عليها المقدمة الكبرى[1]، هذا بالإضافة إلى أنه يتعامل مع الألفاظ لا مع الأشياء، ويبتني على مقدمات كبرى مقبولة عند أرسطووأتباعه، وقد صيغت وتبلورت بدون مشاهدات وتجارب دقيقة للجزئيات (جهانگيرى، 1369هـ ش، 1990م، ص 14). لم تقتصر هذه النظرة النقدية لمنهج السلف والاهتمام الخاص بقضية المنهج ببايكون، فقد اهتم مفكرون آخرون أيضاً بهذا الموضوع اهتماماً خاصاً، منهم ديكارت وغاليلوونيوتن.

[1] ـ ينسب الأستاذ الشهيد مرتضى مظهري نقلاً عن (نامه دانشوران) إثارة هذا الإشكال إلى أبي سعيد أبي الخير. إلتقى أبوسعيد أبوالخير في نيشابور بابن سينا وطرح عليه هذه المؤاخذة وأجاب عنها ابن سينا. خلاصة جواب ابن سينا هي: صحيح إننا نعلم بنتيجة القياس مسبقاً ضمن المقدمة الكبرى الكبرى للقياس، لكن علمنا بالنتيجة في المقدمة الكبرى هوعلم إجمالي، وعلمنا بالنتيجة بعد صياغة القياس والاستنتاج علم تفصيلي، ولأن العلم الإجمالي غير العلم التفصيلي، لذلك فالقياس يفيدنا بعلم جديد، والاستدلال القياسي ليس دورياً أوعديم الفائدة (مطهري، 1731هـ ش، 2991م، ص 111 ـ 411). (الإشكال القائل بدورية الشكل الأول من القياس الأرسطي، واكتشاف المغالطة والمصادرة (المصادرة على المطلوب) الكامنة فيه لا يختص بأبي سعيد أبي الخير. فقبله كان الفيلسوف والطبيب والمنجم اليوناني سكستوس امپريكوس (suciripmE sutxeS) الذي عاش في القرنين الثاني والثالث للميلاد قد كشف النقاب عن هذه المغالطة وأشار إلى طابعه الدوري. ولكن ليس من الأكيد أن العارف أبا سعيد أبا الخير قد تعلم هذه المؤاخذة من كتب الفلاسفة الذين سبقوه، ومن المحتمل جداً أن يكون قد تفطن لها بنفسه وعرضها على ابن سينا الذي أجاب عنها. طبعاً جاء من بعده مفكرون مسلمون تحدثوا عن هذا الإشكال منهم ابن تيمية (116 ـ 827 هـ ق) وكذلك مفكرون غربيون منهم جون استيوارت ميل (6081 ـ 3781 م)، (جهانگيري، 3831هـ ش، 4002م، ص 581 و681).

الكتب الكثيرة التي وضعت في الفترة الحديثة حول المنهج العلمي، وبغض النظر عن كونها تعضّد المنهج التجربي (مثل منهج بايكون) أوالمنهج الرياضي (مثل منهج ديكارت)، أوتركيبة منهما (مثل منهج غاليلوونيوتن)، يجمعها كلها قاسم مشترك هوعدم ثقتها بالتعميمات الكلية والمتسرعة حول الطبيعة، وهوعدم ثقة نافع وفي محله (بومر، 1380هـ ش، 2002م، ص 329).

وقد كانت هذه التعميمات الكلية المتسرعة عبارة عن الظن بأنه يمكن عن طريق مشاهدات قليلة معرفة جوهر الأشياء وذاتها، ويمكن بمعرفة هذه الذوات اللامتغيرة معرفة كل الآثار المترتبة على الأشياء. يعتقد المفكرون الجدد أن هذه الذوات أمور خفية لا يمكن معرفتها وتصديقها أبداً، وينبغي صرف النظر عن معرفتها وإرادة التوصل لها، والتركيز على مشاهدة الأمور والأشياء الظاهرة. يقول نيوتن في هذا الباب:

حاول الكتاب الجدد عبر استبعاد النقاش حول المثُل والصور الذاتية والكيفيات الخفية، دراسة ظواهر الطبيعة طبقاً لقوانين الرياضيات... المهمة الرئيسية لفلسفة الطبيعة هي الاستدلال على أساس الظواهر واستنباط العلل من المعلولات بعيداً عن افتراضات مصطنعة زائفة (بومر، 1380هـ ش، 2002م، ص 410).

وعليه، إذا صادفتنا في كتابات الفلاسفة المحدثين تعابير ومفردات مثل الصورة فيجب أن لا نفهم منها نفس معناها الأرسطي. يذكر بايكون الصور في بعض الأحيان بتعبير (القوانين). على سبيل المثال يكتب في الكتاب الثاني من (الأرغنون الجديد):

عندما أتحدث عن الصور فليس مرادي سوى تلك المجموعة من القوانين وتعيّنات الواقع المحض التي تحفظ وتُوجِد كلَّ واحدةٍ من الطبائع البسيطة، نظير الحرارة والنور والوزن في كل نوع من المادة والموضوع الذين يقبلانها ويكونان مستعدان لها. إذن، صورة الحرارة أوصورة النور عبارة عن قانون الحرارة أوقانون النور (لازي، 1377هـ ش، 1998م، ص 77).

نيوتن هوالآخر لم يكن يتوخّى من البحث العلمي التوصل إلى صور الأشياء، إنما أراد اكتشاف قوانين الطبيعة، وانحاز في هذه العملية إلى أسلوب التجربة والمشاهدة. يقول نيوتن:

في رأيي ليست مبادئ وأصول من قبيل الجاذبية كيفيات غامضة وخفية تنجم عن الصور الخاصة[1] للأشياء، إنما هي قوانين الطبيعة العامة والتي تتشكل الأشياء بموجبها. واقعية تلك الأصول وصحتها تتجلى لنا بواسطة الظواهر، هذا رغم أن عللها غير مكتشفة لحد الآن، لأن هذه الأصول كيفيات مكشوفة

[1] ـ التأكيدات من كاتب السطور.

وعلنية، وعللها فقط هي الخفية. لم يستخدم الأرسطيون عنوان الكيفيات الخفية للتعبير عن الكيفيات المكشوفة [= القابلة للمشاهدة]، بل استخدموها للتعبير عن كيفيات ظنوا أنها كامنة في الأجسام، واعتبروها عللاً غير معروفة لمعلولات معروفة. القول إن كل نوع من الأشياء له كيفية خاصة خفية وغامضة، يعمل ويكشف عن آثاره بموجبها وبواسطتها، يساوي عدم القول بشيء، لكن استنتاج مبدأ أومبدئين كليين للحركة من مشاهدة الظواهر، ثم إجلاء كيف أن كيفيات وسلوكيات كل الأشياء المادية نابعةٌ من هذه المبادئ المكشوفة المعلومة، هوبمثابة قطع خطوة كبيرة في الفلسفة (بومر، 1380هـ ش، 2001م، ص 412).

العالم الذي يصوره نيوتن عالمٌ يدار ويُهدى من قبل القوانين. تكتشَف هذه القوانين بمنهج المشاهدة والتجربة، والمسألة الجديدة التي يثيرها أمام العلماء هي:

نحن قطعة من الطبيعة، لذلك يجب أن نُدار ونُهدى نحن أيضاً بمثل هذه القوانين إلى حدّ كبير. وبالنتيجة ظهر توتر بين تصورنا لأنفسنا كموجودات أخلاقية وعقلانية من جهة، وبين العلم الحديث من جهة أخرى، وتجذّر هذا التوتر طوال القرن الثامن عشر، وبقي معنا منذ ذلك الحين إلى الآن (كوهن واسميث، 2002م، ص 3).

استخدم هيوم المنهج العلمي لنيوتن في ميدان العلوم الإنسانية، وأراد بذلك معالجة التوتر المومى إليه. لقد كان هيوم من السائرين على منهج نيوتن العلمي. ويعتقد بعض المؤرخين في هذا الصدد أن (تصور هيوم للمنهج العلمي الذي كان سائراً عليه وقد قرره بوضوح، مأخوذ برمّته من نيوتن) (كاپالدي، 1377هـ ش، 1998م، ص 250). حاول هيوم اتباع توصيات رواد العصر الحديث، والعزوف عن التمسك بالسمات الخفية مثل الصور النوعية في التبيين والإيضاح العلمي، والاهتمام في بحوثه بالمشاهدات. إنه في هذا السياق، ومن خلال اعتقاده بعقم الأحكام المسبقة في تنمية علومنا تجاه الأمور الواقعية، وكذلك بإقصائه للمنهج القياسي عن مضمار الأمور الواقعية، التزم بالجانب السلبي من هذه التوصيات، وأراد عبر جنوحه نحوالمنهج التجربي المختبري العمل بالجانب الإيجابي لهذه التوصيات.

يجاري هيوم نيوتن في رفضه للفرضيات. كان نيوتن يرفض الفرضية بمعنى خاص للفرضية. مراده من الفرضية أي شيء لا يؤخذ عن الظواهر المحسوسة. الفرضيات من وجهة نظره، سواء كانت فيزيائية أوميتافيزيقية، وسواء تحدثت عن المبادئ الخفية أوالصفات الميكانيكية، لا مكان لها في الفلسفة التجربية (برت، 1369هـ ش، 1990م، ص 215). إنه يتحدث بصراحة عن رفضه للفرضيات فيقول: (رأيي هوكما أن الإنسان يتجنّب

المغالطة يجب عليه أيضاً أن لا يأبه للفرضيات) (برت، 1369هـ ش، 1990م، ص 212). وكان يقول: لا يمكن الثقة بالفرضيات. (السبيل الصواب للتحقيق في خواص الأشياء هوأن نكتشف هذه الخواص عن طريق التجربة) (برت، 1369هـ ش، 1990م، ص 213). ويحذوحذو(المحدثين في نبذ الصور الجوهرية والمبادئ الخفية... لنجعل من الظواهر الطبيعية تابعةً للقوانين الرياضية) (برت، 1369هـ ش، 1990م، ص 211). كان هيوم مثل نيوتن لا يطيق التشبث بالأوصاف الخفية والصور الجوهرية لإيضاح الأحداث وتبيينها، ويعدّ هذه الممارسة حياكة فرضيات وقحة وغير مجدية، تركت القدماء عاجزين عن ملامسة العلم الحقيقي (هيوم، 1978م، ص XVII)، وفي المقابل حقق المحدثون النجاح بإعراضهم عنها.

يرى هيوم أن المنهج الذي يبحث ويحقق توكّؤاً على الأصول الانتزاعية القبلية، ويرتب نتائج متعددة على تلك الأصول، هومنهج غير مجدٍ ولا طائل منه، ويعتقد كما أن هذا المنهج ألغي في الفلسفة الطبيعية، وجرى الاعتماد بشكل رئيسي على البراهين المستمدة من التجربة، كذلك في العلوم الإنسانية وخصوصاً علم طبيعة الإنسان، الذي يعتبر أساس العلوم الإنسانية الأخرى، يجب العمل بنفس الطريقة وتحاشي الاستعانة بالأصول والمبادئ المسبقة، والاستناد إلى التجربة (هيوم، 1989م، ص 174 و175).

بالمستطاع القول إن إنجاز هيوم المميز في هذا المجال كان على قسمين: الأول تقريره المنقح المبسط لضرورة الاعتصام بالمشاهدة والتجربة، والثاني محاولته استخدام المنهج التجربي المختبري في ميدان الأمور الإنسانية. إنجازه الأخير هذا ـ كما سبقت الإشارة ـ يمكن اعتباره محاولة لحل المعضلة التي ظهرت في العلم الحديث، وهي أن الإنسان من ناحية جزء من الطبيعة، وينبغي أن يكون موضوعاً للقوانين التي تسودها، وهومن ناحية أخرى كائن عقلاني وأخلاقي وله جوانب خاصة، إذن كيف يمكن تقييمه والحكم عنه وفق منهج العلماء الجدد؟

فيما يلي سنتطرق للمنهج العلمي الذي يتبناه ديفيد هيوم، ونتناول أيضاً تقريره للمنهج التجربي أوالاستنتاج العلّي.

صفحة بيضاء

الفصل الثاني

العليّة، المنهج، والعقيدة

أسس المنهج الصحيح في فكر هيوم

الاستنتاج العلي أوالاستدلال العلي منهج يمكنه حسب رأي هيوم أن يكون تقريراً مناسباً للمنهج التجربي. من أجل أن نفهم قصده من الاستنتاج العلي بنحوصائب، لا بدّ من الاطلاع على مقدمات.

1.2ـ العلية من وجهة نظر هيوم

العلية مفهوم محوري في كل أعمال هيوم، وربما خضعت للبحث والدراسة أكثر من أي موضوع آخر عالجه هذا الفيلسوف الاستكلندي (نيتن، 2002م، ص 99). يعتقد هيوم أن كل محتوى الذهن يتأتّى عن طريق التجربة. إنه يسمّي محتويات الذهن إدراكات[1] ويقسم الإدراكات إلى انطباعات[2] وتصورات[3]. الانطباعات هي معطيات التجربة المباشرة ودون واسطة، والتصورات هي الأشكال الباهتة للانطباعات. إنه يعتقد أن كل معرفة الإنسان لها جذورها في الانطباعات. كل تصور مسبوق بانطباع، أي إننا نكتسب دائماً انطباعاً، ثم تبقى صورة عنه في أذهاننا تسمّى التصور، أوإننا نصنع من تصوراتنا البسيطة أوالمركبة تصورات جديدة هي على كل حال مسبوقة بالانطباع. طبعاً ليست كل التصورات المصنوعة من قبلنا مسبوقة بانطباع مطابق لها، ومثال ذلك تصور الحصان المجنّح، لكنها على كل

[1] - Perceptions.

[2] - impressions.

[3] - ideas.

حال مصنوعة من تصورات أخرى، كل واحد منها مسبوق بانطباع.

انطباعاتنا على نحوين: بعضها حصيلة الارتباط المباشر لحواسنا بالأمور الواقعية (الواقعيات أوالوقائع)، وهي انطباعات الحس[1] أوالانطباعات الحسية، وبعضها الآخر نابع من تصور. مثلاً، إذا كان تصورنا للبرد يفرز فينا انطباعاً جديداً مثل القرف والانزعاج، يسمّي هيوم هذا الانطباع الجديد انطباعاً انعكاسياً أوتأملياً[2]، ويعتبره حصيلة التأمل في تصوّر البرد أوانعكاساً لتأمل البرد. يختلف الانطباع الانعكاسي عن الانطباع الحسي في أن تصوراً كان واسطةً لتحققه وظهوره، بينما يحصل الانطباع الحسي دون أي واسطة من تصور.

حيث أن هيوم يحيل كل معارفنا إلى التجربة والانطباع، فهويَعِدُّ تصوراتٍ من قبيل تصور الجوهر مفتقرةً للمعنى، لأن مثل هذه التصوراتٍ غير مسبوقة بأيّ انطباع، لذلك يعتقد أنه ينبغي الشطب على مثل هذه التصورات ورفضها واعتبارها خالية من أيّ معنى.

يذهب هيوم، بمقتضى هذه النزعة التجربية الشاملة، إلى أنه ينبغي البحث عن انطباع لتصور العلية، وإلاّ كان تصور العلية كتصور الجوهر تصوراً وهمياً. من هنا نراه أولاً يبحث عن انطباع في سوابق التصورات المتعلقة بالعلل الخاصة، لكنه لا يجد

---

[1] - impression of sensation.

[2] ـ impression of reflection، الانطباعات الانعكاسية أوالفكرية أوالتأملية، أي واحد من هذه التعابير والمصطلحات يمكنه أن يعادل التركيب الذي يستخدمه هيوم، وقد ترجم للعربية بـ (انطباعات التفكير) و(انطباعات الأفكار).

شيئاً مشتركاً بين كل الأشياء التي نسميها عللاً ليعتبره تصوراً للعلية[1]، لذلك يستنتج أن تصور العلية ينبغي أن يكون ناتجاً عن علاقة بين الأشياء (هيوم، 1978م، ص 74 و75). وقد أخذ بنظر الاعتبار عدة علاقات يسردها أثناء تعريفاته للعلية.

في أحد تعريفاته للعلية يشير إلى علاقة التوالي التي يعتقد أنها شيء ممكن المشاهدة والتجريب، ويتسنى إرجاعه إلى انطباع معين. والتعريف المومى إليه على النحوالتالي: العلة عبارة عن:

شيء متقدم على شيء آخر ومجاور له، وكل الأشياء المشابهة للشيء المتقدم متقدمة ومجاورة للأشياء المشابهة للشيء المتأخر). أو(العلة شيء يأتي تبعاً له شيء آخر، إذا جاءت تبعاً لكل الأشياء المشابهة للشيء الأول أشياءٌ شبيهة بالشيء الثاني[2] (هيوم، 1989م، 60، ص 76).

---

[1] ـ يشير هيوم أولاً إلى أن التجربة لا تعطي تصوراً منحازاً لقوة أوربط ضروري. إنه خلافاً لجون لوك الذي يعتقد أن القوة [أوالربط الضروري] قد يكون لها مكان بين التصورات، يرى أن مثل هذا التصور لا وجود له. لملاحظة شواهد من أعمال هيوم تعضّد هذا الرفض، راجع: .791 - 691.pp,9991,hguabrettalC

[2] ـ كان هيوم يؤمن بنوعين من العلاقة: علاقات طبيعية وعلاقات فلسفية. العلاقات الطبيعية هي التي تسبب التخاطر أوالتداعي غير الإرادي وغير الضروري بين تصورين أوبين تصور وانطباع. وهذه العلاقات الطبيعية هي: التشابه، والتجاور، والعلاقة العلية. يسمّي هيوم هذه العلاقات بالكيفيات العلية. أما العلاقات الفلسفية فهي التي تحصل نتيجة المقارنة الإرادية وغير الضرورية بين الأشياء، ويكفي فيها لإقامة المقارنة وجود كيفية مشابهة بين الأشياء المراد المقارنة بينها. والعلاقات الفلسفية هي: التشابه، والهوهوية، والعلاقات المكانية والزمانية، والعلاقات الكمية أوالعددية، والمراتب الكيفية، والتعارض، والعلية. تلاحظ العلية ضمن العلاقات الطبيعية وضمن العلاقات الفلسفية أيضاً. التعريف المذكور هنا يختص بالعلية باعتبارها علاقة فلسفية ليس فيها أي تداعي أوتخاطر ضروري من تصور إلى تصور آخر. في التعريف الذي سيأتي بعد هذا تؤخذ العلية باعتبارها علاقة طبيعية (هيوم، 8791م، ص 071). وسنرى لاحقاً أن هذه العلاقة الطبيعية هي التي بوسعها من وجهة نظر هيوم أن تكون مصدر الاستنتاج العلي (هيوم، 8791م، ص 49).

يدرك هيوم أن ثمة في التعاريف المذكورة مكوِّناً أساسياً أغفل في تصور العلية. إنه يدرك أننا متى ما اعتبرنا شيئاً علةً لشيء آخر أقمنا بينهما علاقة ضرورية، بينما لا توجد في التعاريف المذكورة ضرورة بين جانبي العلاقة العلية. لذلك نراه يسارع إلى تعريف آخر لا يتطابق كثيراً مع رؤيته الحسية. يقول هذا التعريف الآخر: العلة شيء يأتي بعد شيء آخر (بحيث لولم يكن الشيء الأول ما كان الشيء الثاني على الإطلاق) (هيوم، 1989م، ص 76). في هذا التعريف هناك افتراض لعلاقة ضرورية بين الشيء الأول والثاني، أي بين العلة والمعلول. بيد أن إرجاع تصور مثل هذه الضرورة إلى انطباع يبدوصعباً أومتعذراً. ولمعالجة هذا الغموض يسوق هيوم مقدمة تمهيدية ليطرح تعريفاً آخر، فيقول أولاً: (متى ما ظهرت علة فإنها تنقل ذهننا عن طريق نقلة تعويدية إلى تصور المعلول. إننا نجرّب مثل هذا الانتقال التعويدي) (هيوم، 1989م، ص 77) وبوسعنا عن طريق تغيير في التعريف أن نطرح الضرورة الموجودة في التعريف السابق بشكلٍ يمكن إرجاعُهُ إلى تجربة من التجارب، وبالتالي ستكون مسبوقة بانطباع. إذن (العلة شيء يأتي في إثره شيء آخر، وظهوره ينقل الفكر دوماً إلى ذلك الشيء الآخر) (هيوم، 1989م، ص 77). ويقول في (رسالة في الطبيعة البشرية):

العلة عبارة عن شيء متقدم على شيء آخر ومجاور له يتصل به بحيث يضطر الذهن بتصوره لأحدهما أن يصنع تصوراً

للآخر، وبانطباع أحدهما أن يصنع تصوراً أكثر حيوية للآخر (هيوم، 1978م، ص 170).

الحصيلة هي أنه عرض في التعريف الأول معياراً يختصّ بالعلاقة بين الأشياء. وقدّم في التعريف الأخير معياراً يختصّ بالعلاقة بين الأشياء والذهن. وعليه، في حال وجود هذين المعيارين في شيء واحد يمكن اعتباره علة. وهكذا، يعتقد هيوم أن الشعور أوالانطباع الذي يفرز تصور العلية هوآصرة مألوفة ومعهودة تنبثق وتقام في أذهاننا بين شيئين متواليين على الدوام. مثل هذا الإحساس، طبقاً لمصطلحات هيوم، ليس انطباعاً حسياً، لأنه لا يوجد في أي تجربة من التجارب المتكررة التي أحسسنا فيها بتوالي هذين الشيئين، شيءٌ شعرنا وأحسسنا به اسمه الآصرة أوالآصرة الضرورية بين ذلكم الشيئين، ولكن من تكرر الشعور بذلك التعاقب تنبثق في أذهاننا حالة تكون ـ من باب الانطباع الثانوي أوالانطباع الانعكاسي كما في مصطلحات هيوم ـ مصدراً لتصور العلية.

يسير هيوم في (الرسالة) على نفس هذا الخط بمزيد من التفصيل. من جهة يريد تثبيت علاقة الضرورة باعتبارها أهم مكوِّن في تصور العلية، لأن هذه العلاقة توفر الأساس اللازم

لاستنتاج العلة من المعلول أوالمعلول من العلة[1]، ومن جهة ثانية كان يرى أن الأشياء ليس فيها أية خصوصية اسمها الضرورة ممكن مشاهدتها تجريبياً، لذلك يضطر لتقديم إيضاح تجريبي لطريقة استخراج تصور (علاقة الضرورة) من التجربة، ومن هنا ينبغي التفتيش بين الانطباعات الأولية والأساسية، لكنه طبعاً يكتشف بعد ذلك أنه لا يمكن استخراج تصور علاقة الضرورة بشكل مباشر من الرابطة الدائمة بين الأشياء، إنما ينبغي القيام بذلك على نحوغير مباشر، وبعبارة أخرى لا يمكن أن نستخلص تصور الضرورة على نحومباشر إلاّ من انطباع داخلي، وهوالانطباع الانعكاسي (بيچم، 2002م، ص 303).

والآن، إذا اعتبرنا هيوم موفقاً في إرجاع تصور (الضرورة) أو(العلية) إلى الانطباعات الثانوية (الانعكاسية)[2]، يمكن أن

---

[1] ـ تعود أهمية تصور الضرورة في تحليل مفهوم العلية عند هيوم إلى أن الكثير من بحوثه في هذا الخصوص تقف مقابل فلاسفة يعتقدون أن العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول بحيث يمكن بالتوفر على تصور للعلل الاستدلال على معلولاتها، وبالعكس. فلاسفة مثل ديكارت واسبينوزا كانوا يعتقدون أن العلة والمعلول مرتبطان بطريقة عقلانية، والقدرة على الاستدلال من العلة إلى المعلول وبالعكس ناتجة من التوفر على تصور عن القوة التي تمثل مصدر هذه الضرورة، لذلك فإن مسعى هؤلاء الفلاسفة لتشخيص ذات الأشياء وماهيتها كان من باب أنها موطن هذه القوة. من وجهة نظرهم، بالتوفر على مثل هذه المعرفة إلى جانب أصول مثل (علة أي شيء تحتوي كل الكمالات الموجودة في ذلك الشيء)، يمكن على نحواستنتاجي التوصل من معرفة العلل إلى معرفة المعلولات وبالعكس (Clatterbaugh 1999. pp. 198 - 199).

[2]ـ طبعاً يشكك بعض شراح هيوم في هذا التوفيق: ما يتوصل إليه هيوم في نهاية المطاف لتسويغ تصور (الضرورة) عبارة عن (الشعور بأن الذهن ملزَمٌ بتجاوز شيء (العلة) إلى شيء (المعلول) هو عادة ملازم ومرافق للشيء الأول، نتيجة مشاهدة الآصرة الدائمية بينهما). بمعنى إننا إذا شاهدنا آصرة دائمية بين حروف (أ) وحروف (ب)، ونشاهد الآن حرف (أ) فسوف نضطر إلى حمل تصور عن (ب) والاعتقاد به. وهذا (الاضطرار) معناه أن حدثاً ذهنياً (التوفر على انطباع عن (أ) بعد مشاهدة الرابطة الدائمية بين حروف (أ) وحروف (ب) يسبب حدثاً ذهنياً آخر (الاعتقاد

نعتبر رؤيته للعلية والعلاقة العلية رؤية تجربية تماماً. في هذه

بأن (ب) سيظهر إلى النور). عندما يحدث هذا الشيء سنصل إلى تصور (آصرة ضرورية) بين حروف (أ) وحروف (ب). هذا هو تسويغ لماذا يتكون تصور الضرورة (الآصرة الضرورية) في الذهن. يعتبر هيوم أن هذا (الاضطرار) هو نفسه القوة أو الضرورة التي نسعى لتبيين تكوّن تصورها في الذهن، ووقع بذلك في خلط بين الأمور. بل إنه قال إن الضرورة عبارة عن (انطباع داخلي (انعكاسي) أو (الاضطرار لنقل الفكر من شيء إلى شيء آخر). ليس من الصحيح اعتبار اضطرار الذهن وكونه ملزماً، ليس من الصحيح اعتباره انطباعاً. يستشف أن هيوم يقول: لأن تصور الارتباط والآصرة الضرورية لا يحصل إلاّ نتيجة تَسبُّب حدث ذهني آخر، ولأنه على أساس نظرية التصورات فإن علة أومنشأ أي تصور هوانطباع، لذلَك سببيِّة حدث في حدث آخر هي نفسها الانطباع الذي ينبثق منه تصور آصرة ضرورية. والحال أن الأمر ليس كذلك، لأن سببية حدث لحدث آخر لا يمكن اعتبارها انطباعاً حتى لوكان هذان الحدثان حدثين ذهنيين ونكون نحن واعين لوقوعهما. قد يكون لنا انطباعنا عن وقوعهما لكن سببية أحدهما للآخر غير ذلك الانطباع، بل هي ليست انطباعاً في الأساس.

كما أن القول بأن هيوم يعتبر الشعور باضطرار الذهن بمعنى الشعور بسببية حدث ذهني لحدث آخر، وبالتالي فهويعتقد أن لدينا انطباعاً عن آصرة ضرورية (أوعلية) بين حدثين ذهنيين، قول لا ينسجم مع مرتكزات هيوم الفكرية، لأنه قول يستلزم وجود ما لا يقل عن آصرة ضرورية (علية) واحدة بين حدثين ذهنيين، ولأننا نشعر بها ـ نتيجة الرؤية الداخلية مثلاً ـ لذلك لدينا انطباعنا عنها، والحال أن هيوم ينكر مثل هذا الشيء بوضوح.

الانطباع أوالشعور بالحتمية (أوالإلزام أوالاضطرار) الذي يستعين به هيوم يبدوأنه أكثر من مجرد انطباع عن وقوع حدث أوشيء، لكن هيوم لم يستطع إثباته، لأن هذا الانطباع ليس انطباعاً عن معلولية حدث ولا هوانطباع عن آصرة ضرورية بين ذلك الحدث وما تسبب في وقوعه.

مشكلة عدم وضوح محتوى الإدراك، والتي نواجهها بخصوص الانطباع المذكور، تواجهنا أيضاً بخصوص تصور الضرورة الذي يحاول هيوم التوحيد بينه وبين اضطرار الذهن: إذا كانت (الضرورة) مجرد اضطرار الذهن بالانتقال من تصور شيء إلى تصور ما يلازمه، فإن إلزام الذهن أواضطراره هذا سيكون أمراً تصورُ (الضرورة) تصورُهُ. وعلى هذا الافتراض عندما ننسب الضرورة إلى علاقات بين الأشياء نكون قد تحدثنا عن أذهاننا فقط وليس عن الأشياء، أي بدل أن نتحدث عن علاقة بين الأشياء أوالأحداث في الخارج نقول فقط إنه عندما نشاهد أشياءً أوأحداثاً معينة يقع حدثٌ في ذهننا. وهذا طبعاً شيء يتحاشاه هيوم ويجتنبه. إنه يريد أساساً تبيين كيف نعتقد بأن الأحداث ذات علاقة علّية فيما بينها، وإذا لم يكن لنا تصورنا عن الضرورة باعتبارها شيئاً جارياً بين الأشياء، وكان تصورنا عنها شيئاً يحدث في أذهاننا، عندئذ لا يمكننا أن نعتقد ـ حتى لوكان اعتقادنا هذا خاطئاً ـ بأن الضرورة شيء يصدق في الخارج على العلاقات بين الأشياء أوالأحداث.

تنبع هذه الإشكالية من أن هيوم يخلط قضية: ما هي الضرورة أوما هوتصورنا عن الضرورة (معنى الضرورة) مع قضية مختلفة عنها تماماً هي: كيف يتكون هذا التصور في أذهاننا (مصدر الضرورة ومنشؤها)، وأراد الإجابة عن القضية الأولى بالإجابة عن القضية الثانية. بحوث هيوم تدور حول مصدر ذلك التصور في أذهاننا، لكنه يستخدم هذه البحوث لمعننة الضرورة وتفسيرها (راجع: استرود، 2000م، ص 97 ـ 48).

الرؤية، ستكون العلاقة العلية التي تأخذنا بشكل ضروري من الانطباع أوتصور شيء إلى تصور شيء آخر، ستكون أمراً غير الضرورة الواقعية الخارجية. وبكلمة أخرى، لن تكون الضرورة في الخارج، بل ستكون ضرورة تفرَض على أذهاننا من المشاهدة المتكررة لتعاقبٍ وآصرةٍ دائميةٍ بين شيئين. بالطبع، يرى هيوم إننا شئنا أم أبينا، سوف ننسب ـ على الصعيد العملي ـ هذه الضرورة الذهنية والداخلية التي عندنا إلى الخارج، ومن دون هذه العملية ستكون الحياة غير ممكنة بالنسبة لنا أساساً. الطبيعة تفرض علينا أن نعرف العالم على هذا النحو، وهوأن هناك بين الأشياء الواقعية علاقة ضرورية اسمها العلية، ولكن على الرغم من هذا الجبر الطبيعي لا يمكننا أبداً العلم بوجود مثل هذه الضرورة في الخارج، أي لا يمكننا إدراك هذه الضرورة على المستوى النظري.

يؤكد هيوم أنه لولم تكن في الطبيعة حالات متشابهة لما تكوّنت أبداً في ذهن الإنسان مفاهيم مثل العلية والضرورة، ولما كان أمام الإنسان سبيل لمعرفة الأشياء سوى عن طريق الشعور المباشر بالأشياء أوبمعونة ذاكرته، وستكون هذه المعرفة بالطبع محدودة وضئيلة جداً.

وعليه، فتصور الضرورة وتصور العلية نابع تماماً من الرتابة والتكرار المشهود القائم في أداء الطبيعة، بحيث متى ما كانت الأشياء المتشابهة مترابطة فيما بينها دائماً ويضطر الذهن بفضل

التعويد على استنتاج أحد هذه الأشياء من ظهور شيء آخر، سينبثق مفهوم الضرورة، الضرورة التي ننسبها للمادة، ولكن (وراء الآصرة الدائمية بين الأشياء المتشابهة، واستنتاج أحد تلك الأشياء من شيء آخر، لا يوجد لدينا وراء ذلك أي مفهوم آخر للضرورة أوالترابط) (هيوم، 1989م، 64، ص 82).

على الرغم من هذا التأكيد على أنفسية مفهوم العلية والضرورة (الطابع الأنفسي والذهني لمفهوم العلية والضرورة) يبدي هيوم سخاءً وحسماً واضحين في نسبة الضرورة إلى العالم الخارجي، بحيث أنه قال في التمهيد لذكر نفس هذه التأكيدات المومى إليها:

عموماً يؤمنون بأن المادة تحققت، في كل أفعالها، بقوة ضرورية، وتعيّن كلُّ أثرٍ أومعلولٍ طبيعي بواسطة قوة علته بدقة، بحيث لا يمكن في نفسٍ تلك الأًوضاع والأحوال أن يستطيع أيُّ معلولٍ آخر الانبثاق عن تلك العلة (هيوم، 1989م، 64، ص 82).

يؤمن هيوم بالطبيعة إيماناً راسخاً إلى درجة أنه يتقبل دلالتها وهدايتها دون تردد، ويعتقد لأن الطبيعة تفرض علينا أن ننسب ضرورتنا الذهنية إلى الخارج، فيجب أن لا نتريّث في تنفيذ ما تأمرنا به الطبيعة. هذه الثقة بالطبيعة يجب أن تكون نتيجتها الصحيحة أن نعتبر العقائد الطبيعية متطابقة مع الواقع، ولكن على كل حال القول بأن العلاقات الخارجية ضرورية بحيث

لا يوجد استثناءات لها بحاجة إلى دعامة متينة من علم يقيني. لا يمتلك هيوم مثل هذا العلم، ونظريته في المعرفة لا تتيح له التوفر على مثل هذا العلم[1]. ومع ذلك، فالاعتقاد بالعلاقات الضرورية العلية هدية الطبيعة لنا، وهيوم لا يرفض هذه الهدية[2].

على هذا الأساس، يمكن القول: من وجهة نظر هيوم، المفترض أنه لا مانع من الإيمان بوجود ضرورة ثبوتية بين الأشياء الخارجية، ضرورة مع أن حواسنا لا تشعر بها، لكن بالمستطاع الاعتراف بها على نحومباشر، وأن نعتبر الضرورة الذهنية والأنفسية بين بعض انطباعاتنا وتصوراتنا دليلاً على تلك الضرورة الثبوتية. وكما سنرى، ينكر هيوم الصدفة والاتفاق، وفي بحثه عن الاحتمالات يرفض عدة مرات وجود الصدفة في الطبيعة، ويقول: أين ما نقول بالصدفة والمصادفة نكشف في الواقع عن جهلنا بالعلل.

وهكذا، يجوز القول إن هيوم يؤمن أساساً بوجود علاقات علية ضرورية في مقام الثبوت، لكنه يرى علم البشر قاصراً عن الوقوف على تلك العلاقات الثبوتية وإدراكها، لذلك يكتفي بالعلاقات الإثباتية بين التصورات، ويحاول عن طريق توضيح

---

[1] ـ في الفقرة (2ـ2) وفي البحث حول كماّشتي هيوم سيتضح كيف أنه يحرمنا من التوصّل إلى مثل هذا اليقين.

[2] ـ من ناحية معرفية يرى هيوم أن إدراك الضرورة العلية حصيلة العادة وليس ثمرة العقل والتجربة. ولكن من ناحية أنطولوجية، يوافق هيوم العلية الخارجية كفرضية ميتافيزيقية، ويقيم كل منظومته الفلسفية عليها.

وتنقيح هذه العلاقة الإثباتية فتح الطريق أمام مزيد من معرفة الطبيعة والإنسان. يشير هيوم إلى العلاقات الضرورية الثبوتية بتعبير العلاقة العلية، لكنه يفضل على العموم انتقاء مصطلحات أخرى للتحدث عن هذه العلاقات الثبوتية، ويسميها أحياناً أسرار الطبيعة:

يجب الاعتراف يقيناً بأن الطبيعة أبقتنا بعيدين جداً عن كل أسرارها، ولم تمنحنا سوى العلم بعدد قليل من الصفات السطحية للأشياء، غير أن تلك المبادئ والقوى التي يرجع لها تأثير الأشياء برمته أبقتها خافية عنا. حواسنا تنبئنا عن لون الخبز ووزنه وصلابته، ولكن لا الحس ولا العقل، لا يمكنهما إخبارنا بتلك الصفات التي تجعل الخبز مناسباً لتغذية الإنسان وصيانة جسمه (هيوم، 1989م، 29، ص 32 و33).

إذن، من وجهة نظر هيوم، ثمة في الخبز قوة خافية هي مصدر تأثيره في عملية تغذية الإنسان، بيد أن تلك القوة والمصدر خافيان عنا. علية الخبز بالنسبة لمعلولٍ مثل التغذية والنمولها جذورها في هذه القوة. وهذا ما سمّيناه العلاقة العلية والضرورة الثبوتية، وهومصدر استمرار تيار الطبيعة ونظامها وتعاقب الأشياء بعضها تلوبعض. الطبيعة:

قرّرتْ ووضعتْ نوعاً من التناسق ذي الأساس المسبق بين تيار الطبيعة وتعاقب تصوراتنا. ومع أننا لا نعرف شيئاً عن القوى

التي تهدي تيار الطبيعة، لكننا نرى أن أفكارنا وتصوراتنا متطابقة ومتناسقة دوماً مع سائر أفعال الطبيعة. العادة هي مصدر هذا التطابق... مثلما علّمتنا الطبيعة استخدام أعضائنا وجوارحنا من دون أن توفر لنا معلومات عن العضلات والأعصاب التي تتحقق تلك الاستفادة بها، كذلك جعلت في داخلنا غريزة تأخذ التفكير بشكل متناسق مع التيار الذي قررته الطبيعة بين الأشياء الخارجية (هيوم، 1989م، 44 و45، ص 54 و55).

القوى التي تمثل مصدر التغييرات والحركات الطبيعية قوى خافية علينا، لكننا نعلم أنها متناغمة مع الضرورات الموجودة بين تصوراتنا. والأشياء بدورها توجد بينها علاقات ضرورية هي ثمرة عمل المبادئ الخفية المستورة الموجودة في الأشياء.

في بعض المواطن، يعبّر هيوم عن هذه المبادئ الخفية باسم العلة، فهويقول في كتاب (التاريخ الطبيعي للدين): (إننا في هذا العالم كأنما وضعنا في ساحة كبيرة بقيت مبادئ وعلل كل أحداثها مستورة عنا) (هيوم، 1360هـ ش، 1981م، ص 41). (العلة) كما جاء في تعاريفها شيء تتعلق حواسنا به، وأساس تسمية الأشياء بالعلة أوالمعلول هومشاهدتها المتكررة ضمن آصرة دائمية. إذن، لا يمكن لهذه المبادئ الخفية أن تكون هي نفسها العلل بالمعنى الذي يقصده هيوم. العلل مشكوفة علنية وهذه المبادئ خافية عنا. إذن، كيف يسمّي هيوم هذه المبادئ عللاً. إذا لم يكن بوسع الحس ولا العقل أن يخبرانا بهذه

المبادئ، فكيف علمنا بوجودها؟ أفلا تستدعي تجربية هيوم إنكار هذه المبادئ؟ قد يكون بالمقدور من وجهة نظر هيوم التأكد من وجود هذه المبادئ عن طريق الاستدلال العلي. نترك دراسة هذه الفكرة إلى حين نشرح الاستدلال العلي (4 ـ 1)، وعليه يتأجّل التعرّف التام على رؤية هيوم في العلية إلى ذلك الحين، ونتابع الآن نقاشنا عن العلة بنفس المعنى الذي ورد في تعاريف هيوم، وسمّيناه نحن العلية الإثباتية.

حسب هذا المعنى، العلية في الواقع تقارن أوتجاور أوتوالٍ دائم بين ظاهرتين تؤدي إلى انتقال ضروري في أذهاننا. ولأنه لا يمكن إدراك هذا الاقتران أوالتوالي أوالتعاقب من معنى أيّ من هاتين الظاهرتين المتقارنتين المتعاقبتين، والتسليم له، لذلك لا يبقى طريق لإدراكه والاعتراف به سوى المشاهدة. المراد من منهج الاستدلال العلي عند هيوم تقديم منهج للقيام بهذه المشاهدة. ولكن قبل تعريف منهج الاستدلال العلي وعرضه، من الضروري بيان مقدمة أخرى.

2ـ2. كمّاشتا هيوم أوقِرناه[1]

يقسّم هيوم القضايا أوالعبارات إلى قسمين: قضايا تتعلق بـ (علاقات بين التصورات)[2] وقضايا أوعبارات تتعلق بـ (الأمور

---

[1] ـ Hume,s fork.

[2] ـ relations of Ideas.

الواقعية)[1]، وقد عرف هذا التقسيم بـ (كماّشتي هيوم) أو(قرني هيوم)[2]. نستعرض مراده من هذا التقسيم عن لسانه هوكما ورد في التحقيق الأول:

يمكن تقسيم كل متعلقات العقل أوتحقيق الإنسان، بشكل طبيعي، إلى قسمين: العلاقات بين التصورات والأمور الواقعية، وعلوم الهندسة والجبر والحساب، وباختصار: أيّ تصديق شهودي أوبرهاني يقيني، هومن النوع الأول. قضية (مربع وتر المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع مربعات الضلعين الآخرين) قضيةٌ تبيّن العلاقات بين هذه الأشكال. وقضية (ثلاثة مضروبة في خمسة تساوي نصف الثلاثين) تعبر عن علاقة بين هذه الأعداد. يمكن اكتشاف قضايا النوع الأول بمجرد استخدام العقل، ومن دون الاعتماد على ماذا يوجد من الأشياء في أيّ مكان من العالم. قطعية وبداهة الحقائق التي برهن عليها إقليدس باقية دائماً حتى لولم تكن هناك أية دائرة أومثلث في الطبيعة.

والنوع الثاني من متعلقات عقل الإنسان أي الأمور الواقعية، لا تتبين بالأسلوب الذي نكشف به العلاقات بين التصورات. وأدلتنا على صحتها مهما كانت قوية ليست شبيهة بماهية أدلة العلاقات بين التصورات. خلاف أي أمر من الأمور الواقعية شيء ممكن لأنه لا يستلزم التناقض أبداً، ويمكن للذهن أن يتصوره

[1] ـ matters of fact.

[2] ـ يبدوأنه يستخدم مفردة الكماّشة بسبب أسلوبه في التقسيم الثنائي وكذلك بسبب منحاه الجريئ في استخدام هذا التقسيم للهجوم على الميتافيزيقيا العقلانية (ديكر، 8991م، ص 791).

بنفس السهولة والتمييز وكأنه متطابق مع الواقع. قضية (الشمس لن تشرق غداً) ليست أقلّ عقلانية من قضية (الشمس ستشرق غداً) أوإنها تستلزم تناقضاً أكثر منها. من هنا كانت المحاولة لإقامة برهان على عدم صحتها محاولة عبثية. إذا كانت هذه القضية غير صحيحة على نحوبرهاني لاستلزمت التناقض، ولما استطاع الذهن أبداً تصورها على نحومتمايز (هيوم، 1989م، 20 و21، ص 25 و26).

حصيلة كلام هيوم هي أن القضايا على نوعين: قضايا تكشف عن العلاقات بين التصورات، وقضايا تعبر عن الأمور الواقعية. ميزة النوع الأول من القضايا هي أولاً: إنها قطعية ويقينية على نحوشهودي أوبرهاني، وثانياً لا تدّعي وجود أي شيء غير انتزاعي، بمعنى أنها لا تعبرّ عن وجود أي شيء أوأمر خارجي. أما النوع الثاني من القضايا فلها ميزتان على الضدّ من قضايا النوع الأول. فهي أولاً ليست يقينية على نحوشهودي أوبرهاني، وثانياً تعبرّ عن وجود أشياء غير انتزاعية، أشياء خارجية أوحالات لظواهر خارجية.

1.2.2. السمة الأولى للعلاقات بين التصورات

القضية التي تكون يقينية على نحوشهودي، يتبين صدقها بمجرد فهم معناها ولا تحتاج إلى استدلال وتحقيق (هيوم، 1978م، ص 70). وعليه، القضايا التي تنبّئ عن المعلومات

الحضورية لشخص لا تعتبر بالنسبة لنا شهودية بالمعنى المقصود هنا. بالنسبة لكل الذين يواجهون قضية (أنا موجود)، أو(أنا أفكر)، أو(أنا أشعر بالألم)، عن لسان شخصٍ مثل ديكارت، لا يمكنهم بمجرد فهم معنى هذه الجمل أن يتيقنوا من صدقها. مثلاً عندما نسمع مباشرة من شخص أنه يقول: (أنا موجود) نعترف بوجوده لأننا ندركه بقوانا الحسية، لا لأننا نفهم معنى كلامه.

المراد من القضية البرهانية أوالقضية اليقينية على نحوبرهاني هوأنها ممكنة الاستنتاج من الناحية المنطقية من قضية أوعدة قضايا بديهية.

2-2-2. السمة الثانية للعلاقات بين التصورات

عندما يقال إن القضايا المعبّرة عن العلاقات بين التصورات، لا تعبّر عن وجود شيء أوحالة أوحادثة خارجية، فالمراد من ذلك أن هذه القضايا هي من قبيل القضايا الحقيقية، بحيث أن صدقها وكذبها غير منوطين بوجود فعلي لأشياء في الخارج، وإنما يكفي أن نفترض وجود مواضيع ومحمولات هذه القضايا في الخارج. على سبيل المثال إذا افترضنا مثلثاً في الخارج فلا جرم أن كل الأحكام الهندسية الخاصة بالمثلث ستنطبق على ذلك المثلث، سواء كان في الخارج مثل واقعي أولم يكن.

3.2.2ـ السمتان الأولى والثانية للقضايا الخاصة بالأمور الواقعية

القضايا المعبرة عن الأمور الواقعية ليست يقينية بالشهود، وبكلمة ثانية ليست بديهية ولا تقبل الاستدلال البرهاني. قضايا النوع الأول فقط هي البديهية وتقبل البرهنة. وبالنتيجة لا يمكن اعتبار أيّ ادعاء حول الأمور الواقعية ادعاءً بديهياً أوممكن البرهنة، لذلك كانت مساعي العقليين للبرهنة على وجود أشياء مثل الله والنفس والجوهر، مساعي عديمة الجدوى. وكما يقول هيوم نفسه:

نحن الذين آمنا بهذه الأصول، ما الذي يجب أن نفهمه حين نتجوّل في المكتبات؟ أيّ كتاب نمسكه بأيدينا، ولنفترض أنه كتاب حول الإلوهية أوالميتافيزيقيا المدرسية، يجب أن نسأل: هل يحتوي استدلالاً انتزاعياً حول الكميات والأعداد؟ لا. هل يحتوي استدلالاً تجريبياً حول الأمور الواقعية والوجود؟ لا. إذن، ألقوه في النار، لأنه لا يمكن أن يحتوي شيئاً سوى السفسطة والأوهام (هيوم، 1989م، 132، ص 165).

إذن، تستهدف كمّاشتا هيوم إنكار الرأي القائل (يمكن إثبات وجود أشياء سواء كانت طبيعية أوإلهية عن طريق الاستدلال العقلي (= الاستدلال البرهاني أوالاستدلال الانتزاعي).

ما هودليل هيوم على أن القضايا الخاصة بالأمور الواقعية

ليست يقينية ولا تقبل البرهنة؟ يقول هيوم في فقرة نقلناها عن بداية الفصل الرابع من البحث الأول: (خلاف ونقيض أي من الأمور الواقعية شيء ممكن، لأنه لا يستلزم التناقض. من هنا كانت محاولة إقامة برهان على عدم صحة نقيض أي قضية واقعية، محاولة عبثية. إذا كان عدم صحة قضية مناقضة لقضية واقعية أمراً قابلاً للبرهنة، استوجبت تلك القضية المناقضة التناقض ولما استطاع الذهن إطلاقاً تصورها بنحومتمايز). يتضح من العبارات الأخيرة في هذه الفقرة أن هيوم يحاول إيضاح الدليل على عدم قابلية القضايا (المختصة بالأمور الواقعية) للبرهنة. فهويعتقد أنه لا يمكن أن نثبت بنحوبرهاني القضايا التي يكون ضدها إما قضية متناقضة أوتستلزم التناقض. ولكن في هذه الفقرة السالفة لم يقم أي دليل على عدم شهودية أيّ من القضايا الواقعية.

وإذا قال قائل في معرض الإجابة: الدليل الذي أقيم على عدم قابلية هذه القضايا للبرهنة هونفسه عيناً وبالضبط الدليل على عدم شهودية هذه القضايا، سنقول له: لا يمكن لهيوم أن يتقبل مثل هذا الكلام، لأن ادعاءه الأساسي في هذا البحث هو(كل قضية إما إنها تعبر عن علاقات بين تصورات أوتعبر عن أمور واقعية) وواضح أن هذا الادعاء من وجهة نظر هيوم قضية عن العلاقات بين التصورات في الذهن، وهي يقينية على نحوشهودي، وإذا كان الجواب المذكور مقبولاً عند هيوم لزم أن

يكون الادعاء الاصلي لهيوم قضية مناقضة لنفسها (متهافتة)، لأن عكس هذه القضية، أي القضية القائلة (ليست كل قضية تعبر إما عن علاقات بين تصورات أوعن أمور واقعية) لا تستلزم التناقض، بل هي أمر ممكن ويستطيع الذهن تصورها بسهولة، إذن، فهي لا تقبل البرهنة عليها. والآن إذا سلمنا ـ كما ورد في الجواب ـ بأن أية قضية لا تقبل البرهنة ليست شهودية، لزم أن لا يكون الادعاء الأساسي لهيوم شهودياً. إذن، هذا الادعاء لا هويقيني شهودياً ولا يقبل البرهنة. وعليه، لا يمكنه أن يكون من قبيل القضايا المعبرة عن علاقات بين تصورات. وبذلك يجب أن يكون من القضايا المختصة بالأمور الواقعية. لكنه ليس من هذا السنخ أيضاً، لأن القضايا الواقعية تعبّر عن وجود شيء أوحالات في العالم الخارجي، بينما لا تعبر هذه القضية عن مثل هذا الشيء. حين تعرض القضية الأصلية التي يدّعيها هيوم حكماً يكون هونفسه ناقضاً لتلك القضية، فإن القضية الأصلية منقوضة وباطلة، أي إنها ستكون قضية متهافتة (تناقض نفسها).

وهكذا، ينبغي أن يكون دليل هيوم على لاشهودية القضايا الواقعية شيئاً غير ما جاء في النص المذكور حتى لا تعود قضيته الأصلية متهافتة. إذن، ما هوالدليل على لاشهودية القضايا الواقعية؟ الجواب هوأولاً القضايا الواقعية بحسب التعريف تعبر عن وجود شيء أوتستلزم وجود شيء في الخارج. ثانياً

ما من قضية تعبر عن وجود شيء يمكن تصديق صحتها بفهم معناها. ثالثاً كما ذكرنا، القضية الشهودية قضية نسلّم لصحتها بفهم معناها. يمكن الاستنتاج من هذه المقدمات الثلاث أن القضايا الواقعية ليست يقينية شهودية.

حصيلة الكلام:

1 ـ تتوزع القضايا إلى فئتين: قضايا تعبرّ عن الأمور الواقعية، وقضايا تبينّ العلاقات بين التصورات.

2 ـ القضايا المعبرة عن الواقع (القضايا الواقعية) وبناءً على التعريف، تعبر عن وجود شيء في الخارج، أوتستلزم وجود شيء في الخارج (السمة الثانية للقضايا الواقعية).

3 ـ القضية التي يمكن تصديقها بمجرد معرفة معناها، قضية يقينية شهودياً.

4 ـ القضايا الواقعية ولأنها تبينّ وجود شيء وتعبرّ عنه، لا يمكن تصديقها بمجرد معرفة معانيها، وإذن فهي ليست شهودية (عن السمة الأولى للقضايا الواقعية).

5 ـ القضية التي تقبل البرهنة عليها هي تلك التي يكون إنكارها متناقضاً أويستلزم التناقض.

6 ـ أنكار أي قضية من القضايا الواقعية لا يمثل قضية

متناقضة أوتستلزم التناقض، إذن، ليست أية قضية واقعية بقضيةٍ تقبل البرهنة (عن السمة الأولى للقضايا الواقعية).

7 ـ القضايا الواقعية (في ضوء الفقرتين 4 و6) ليست شهودية ولا تقبل البرهنة (السمة الأولى للقضايا الواقعية).

8 ـ القضايا المعبرة عن العلاقات بين التصورات، بناء على التعريف، لا تقتضي وجود شيء في العالم الخارجي (السمة الثانية).

9 ـ بعض القضايا المتعلقة بالعلاقات بين التصورات يتجلّى صدقها بمجرد معرفة معانيها. من هنا (بالنظر للتعريف المذكور في الفقرة 3) جزء من القضايا المختصّة بالعلاقات بين التصورات يقينية شهودياً (عن السمة الأولى).

10 ـ القضايا الصادقة المختصة بالعلاقات بين التصورات، نقيضها قضية متناقضة أوتستلزم التناقض، إذن (في ضوء الفقرتين 5 و8) بعض هذه القضايا تقبل البرهنة (عن السمة الأولى).

11 ـ القضايا المختصة بالعلاقات بين التصورات (في ضوء الفقرتين 9 و10) يقينية شهوداً أوقابلة للبرهنة (السمة الأولى).

في ضوء سمتي القضايا الواقعية، يستنتج هيوم أن الحكم على الأمور الواقعية لا يمكنه أن يكون بالأسلوب القبلي،

وبالنتيجة لا بدّ لأجل تصديق أوتكذيب أية قضية واقعية (تبيّن أمراً من الأمور الواقعية) مراجعة التجربة والاستعانة بها.

القضية التي تتحدث عن أمر واقعي يمكن أن تكون قضية شخصية أوقضية كلية. بشأن القضايا الشخصية يمكن أحياناً الحكم بمراجعة العالم الخارجي مباشرة أوعن طريق المشاهدة المباشرة، بيد أن هذا الشيء غير ممكن في أحيان أخرى. ثمة عوامل مختلفة يمكنها أن تحول دون مشاهدة أمر خارجي (غير انتزاعي) منها كونه غير مادي، أوالمسافات الزمانية والمكانية الفاصلة، أوضعف قوانا الحسية، يمكنها أن تكون أسباباً لتعذّر مشاهدة أمر مشخص.

وحول القضايا الكلية يطرح السؤال: كيف يمكن بمراجعة الخارج ومشاهدة عدد من الحالات حتى لوكانت كثيرة، تصديق حكم كلي للأمور المشخصة الخارجية؟

يقترح هيوم للحكم حول القضايا الواقعية، سواء كانت شخصية لا يمكن تصديقها أوتكذيبها بالمشاهدة المباشرة، أوقضايا كلية، يقترح منهجاً للحكم عنها يسمّيه المنهج التجربي أوالمختبري أومنهج الاستنتاج أوالاستدلال العلي.

3.2ـ أنواع المعرفة ومراتبها

اهتم التجربيون السابقون لهيوم اهتماماً خاصاً بموضوع مراتب

تصديق الإنسان[1]. يقسّم جون لوك استدلالات الإنسان وكذلك عقائده وقناعاته إلى قسمين: استدلالات برهانية واستدلالات احتمالية (ظنية)، ويرى أن الاستدلال البرهاني أوالبرهان عبارة عن الكشف عن تطابق أوعدم تطابق تصوّرين بينهما علاقة دائمية لا تتغير وواضحة علنية، عن طريق سوق دليل أوعدة أدلة. ولذا فالاستدلال الاحتمالي ليس سوى الكشف عن هذا التطابق أوعدم التطابق بين تصورين عن طريق ذكر دليل، ولكن التصورين هنا ليس بينهما علاقة دائمية لا تتغير ـ أولا أقل من أننا نحن الذين لا ندرك الصفة الدائمية اللامتغيرة بينهما ـ بيد أنهما يظهران في أغلب الأحيان مترابطين بأواصر قائمة بينهما. الاستدلالات الهندسية من وجهة نظر لوك هي من قبيل الاستدلالات البرهانية فهي تفيد علماً يقينياً (لوك، 2000م، ص 97 و98).

علمنا اليقيني مصون من الشك، لكن معتقداتنا الاحتمالية معرضة للشك منطقياً، بمعنى أنها لا تعبّر عن علاقة ضرورية بين تصورين. يذهب جون لوك إلى أن معظم القضايا التي نفكّر بها أونستدل عليها أونتحدث عنها، بل والتي نعمل على

[1]ـ يمكن تسجيل عوامل متعددة كأسباب لهذا الاهتمام الخاص. ومن بين هذه العوامل يتسنى تشخيص عامل مؤثر ولافت على صعيد دوافعهم الاجتماعية. إذا ألقى كل الناس نظرة عميقة على ما يعلمونه أوعلى ما يظنونه، سيكتشفون سريعاً أن الكثير من آراء الإنسان ومعتقداته ظنية، وليست قاطعة وحاسمة بحيث لا يحتمل خطؤها. يعتقد جون لوك أن التنبه إلى هذه النقطة تنبه إيجابي مبارك ويقول: من نتائج التفطن إلى أن الكثير من معتقداتنا هي معتقدات ظنية، بل هي مما لم ندرس أدلته أولم ندرس أدلته بشكل كاف كامل، هوأن نجتنب فرض عقيدينا على الآخرين فيعمّ السلام والتفاهم. الذين يدرسوا معتقداتهم بصورة دقيقة عددهم قليل جداً، والطريف أن هؤلاء لا يبدون رغبة كبيرة في فرض عقائدهم على الآخرين. نحن أيضاً إذا علمنا بضعف معتقداتنا، سنسعى لزيادة معلوماتنا بدل فرض معتقداتنا على الآخرين (لوك، 0002م، ص 101 ـ 201).

أساسها، قضايا غير يقينية، لكننا نتصرف وكأنها قطعية وبرهانية وكأن علمنا بها علم كامل ويقيني. غير أن لهذه القضايا الأدنى من العلم اليقيني [= اليقين المنطقي] مراتب ودرجات تتراوح ما بين القريب من اليقينية إلى القريب من غير المحتملة وإلى حدود المستحيلة، والتسليم لها ذومراتب تتراوح ما بين الاطمئنان والثقة التامة إلى الحدس والشك إلى عدم الثقة. هذه المراتب مراتب ومبادئ الاحتمال والتصديق بإيمان. (القبول الذي يختص ويتعلق بالقضايا الاحتمالية يسمّى (عقيدة[1]، أوتصديقاً[2]، أورأياً[3]). وعليه فإن تعريف العقيدة أوالرأي أوالتصديق هوقبول صحة قضايا على أساس أدلة أواستدلالات تقنعنا عادة بقبول صحة تلك القضايا مع أنه ليس لدينا علم يقيني بصحة تلك القضايا. وهكذا يرى لوك أن الفرق بين العلم[4] والعقدية، وبين اليقين[5] والاحتمال[6] هوأن لنا شهوداً في العلم بكل التصورات والعلاقات فيما بينها، بينما الأمر ليس كذلك في العقيدة أوالمعتقد، بمعنى أن الشيء الذي يحضّنا على الاعتقاد شيء أجنبي على ما نعتقد به. إنه ليس بذلك الشيء الذي له علاقة واضحة وبديهية بتصورين نسلّم بالتطابق بينهما (لوك، 2000م، ص 97 و98).

[1] _belief.
[2] _assent.
[3] _opinion.
[4] _Knowledge.
[5] _certainty.
[6] _Probability.

ننبّه هنا إلى وجود فارق بين ما يريده كلٌّ من جون لوك وديفيد هيوم من مفردة التصور[1]، ونعرّج على رؤية هيوم حول رأي لوك هذا.

ينتقي هيوم في (رسالة في الطبيعة البشرية) أصول هذه النظريات ويستفيد منها مُدخِلاً عليها قدراً ضئيلاً من التغييرات. في الفصل الحادي عشر من القسم الثالث من الكتاب الأول لـ (الرسالة) يشير هيوم إلى آراء لوك ويورد أفكاراً هذه خلاصتها:

الفلاسفة الذين قسّموا حصيلة العقل البشري إلى علم واحتمال (ظن)، واعتبروا العلم ثمرة مقارنة التصورات، مضطرون لإدراج كل الاستدلالات العلية، أي الاستدلال من العلة إلى المعلول ومن المعلول إلى العلة تحت عنوان الاحتمال (الظن). ولكن مع أن كل فرد من حقه اختيار مصطلحات ومفردات للمعاني التي يقصدها، فإننا في الحوارات الدارجة نضع نتائج الكثير من الاستدلالات العلية أعلى من مجرد (الاحتمال)، ونعتبر الاستدلال العلي من أنواع الأدلة الراقية. إذا قال قائل إن عبارات (الشمس ستشرق غداً) أو(الكلّ يموتون) مجرد أمور محتملة، سيبدوقوله هذا مضحكاً وغير معقول، هذا مع أننا لا نملك ثقة بهذه الحقائق أكثر مما نحرزه عن طريق التجربة (وبالتالي فهذه القضايا ليست ضرورية منطقياً).

[1] ـ يطلق جون لوك تعبير التصور على كل متعلقات الذهن وفكر الإنسان، سواء كانت صوراً محسوسة أوصوراً خيالية أوصوراً عقلانية. لكن هيوم يطلق مفردة التصور على الصور الخيالية فقط، ويطلق اسم الانطباع على الصور المحسوسة.

من هنا، لأجل أن نحافظ على المعنى المتداول للكلمات، ولكي نحدد الدرجات المتباينة لاستدلالاتنا، الأفضل أن نقسّم حصائل العقل البشري إلى ثلاثة أقسام هي: العلم، والدليل[1]، والاحتمال.

المراد من العلم الثقة الحاصلة عن مقارنة التصورات، والتي تطرح على شكل قضايا معبرة عن علاقات بين تصورات، بحيث يكون نقيض تلك القضية محالاً، أي إن إنكارها يستلزم تناقضاً.

والمقصود من الدليل هوالاستدلال المبتني على علاقة علية بين الأشياء، ويستدل فيه بوجود العلة على وجود المعلول وبالعكس، طبعاً بشرط أن تكون هذه العلاقة العلية دائمية وعديمة الاستثناءات بحيث يبقى تسليمنا لنتيجة مثل هذا الاستدلال بعيداً عن أيّ شك أوترديد.

والمراد بالاحتمال هودليل من قبيل الاستدلالات العلية، لكنه يعتمد على علاقة علّية ليست دائمية وعديمة الاستثناءات بحيث تجعلنا بعيدين عن الشك والريبة في نتيجة الاستدلال.

بكلمة ثانية، نتائج الاستدلالات العلية من النوع السابق، مع أن إمكانية خلافها منطقياً ليست بمنتفية، لكن ثقتنا بنتائجها قريبة من اليقين، أما بخصوص نتائج الاستدلالات الاحتمالية فبالإضافة إلى الإمكانية المنطقية لما يخالف نتائجها، فإن

---

[1] ـ Proof؛ سنستخدم لترجمة هذه المفردة تعابير مثل(الدليل الكامل) أو(الدليل التام).

العلاقة العلية المقصودة لا تشاهد في بعض الحالات، بمعنى أن التقارن والتعاقب في العلاقة العلية المؤسَّسة للاستدلال يتخلف ولا يحصل في بعض الأحيان (هيوم، 1978م، 1، 3، 11، ص 124).

وهكذا فإن الفارق بين لوك وهيوم سيعود مجرد اختلاف في التعابير، لأن كلاهما يعترف بأننا حين لا نمتلك علماً ضرورياً منطقياً ونتوصل إلى نتائج معينة عن طريق الاستدلال العلي، فلن تكون النتائج كلها في مرتبة واحدة من الموثوقية واليقين. والواقع أن كلاهما يوافق أن بعض تلك النتائج نتائج قطعية أوقريبة من اليقين، لكن هيوم يتبع الاستخدام العرفي للمفردات فلا يرى استخدام مفردة الاحتمال مناسباً للتعبير عن هذه النتائج القريبة من اليقين، ويقرر أن الاعتقاد الناجم عن الاستدلالات العلية المسماة بالدليل (أوالدليل الكامل) أرقى درجة من الاعتقاد الناتج عن الاستدلالات العلية الاحتمالية، فيطلق عليها تعبيراً خاصاً.

يصرح لوك في الفصل السادس من كتاب (بحث جديد حول الفهم الإنساني) وفي مقام تبيين مراتب معتقدات الإنسان ودرجاتها، يصرح بهذا الفرق بين نتائج الاستدلال العلي، ويقول: أرقى درجة لعقيدة ما

عندما يقول كلّ الناس في كل العصور التي يمكننا الاطلاع عليها وعليهم، شيئاً يتطابق مع تجاربنا الدائمية غير المنقوضة...

ما يتبيّن عبر مشاهداتنا الدائمية ومشاهدات الآخرين وعلى منوال واحد نعتبره معلولاً لعلل ثابتة ومعقّدة، حتى لولم نشاهد تلك العلل أبداً أولم تخضع لمعرفتنا المباشرة... لأن مشاهداتنا الدائمية وأخبار الآخرين تقول لنا إن النار تحرق دائماً لذلك نتيقّن من هذه القضية... هذه الاحتمالات قريبة من اليقين وتؤثر في أفعالنا بنفس درجة تأثير البراهين الواضحة، ونحن لا نفرّق بينها وبين العلم اليقيني [نتائج البراهين]. العقائد المبتنية على هذه الاحتمالات ترتقي إلى حدود القطع[1] (لوك، 2000م، ص 102).

1.3.2ـ اختلاف لوك وهيوم في استخدام مفردتي العلم والعقيدة

يلوح أن اصطلاحات لوك مرشد مناسب لفهم رؤية هيوم. أي إننا إذا أطلقنا (العلم) على اطلاعنا على القضايا الضرورية منطقياً، وأطلقنا (العقيدة) على معارفنا المفتقرة للضرورة المنطقية، وخصوصاً على نتائج الاستدلالات العلية، ثم إذا قسّمنا العقيدة الناتجة عن الاستدلال العلي إلى قسمين هما (عقيدة قريبة من اليقين) و(عقيدة احتمالية)، أمكننا تقديم إطار مناسب لتقرير آراء هيوم في علم المعرفة وفلسفة الدين.

غير أن هيوم لم يعمل على هذا النسق دوماً في استخدامه

[1] ـ assurance.

لهذه المصطلحات، لذلك ينبغي الإشارة إلى اختلافات استخدام هيوم لها. ولأجل هذا نذكّر أولاً أن هيوم رغم استخدامه لـ (العلم) (المعرفة)[1] في (رسالة في الطبيعة البشرية) بمعنى شبيهٍ بالمعنى الذي قصده لوك، وبالتالي فقد توصّل إلى تقسيمه الثلاثي لأنواع الاستدلالات ومراتب العلم، لكنه في مواطن أخرى ومنها (بحث حول الفهم الإنساني) أطلق مفردة العلم على نتائج الاستدلالات البرهانية المختصة بالعلاقات بين التصورات، وأيضاً على نتائج الاستدلالات العلية والاحتمالية المختصة بالأمور الواقعية:

التجربة وحدها هي التي تعلّمنا ماهية وحدود العلة والمعلول، وتجعلنا قادرين على استنتاج وجود شيء من وجود شيء آخر. التجربة هي أساس الاستدلال الاحتمالي الذي يؤلّف شطراً كبيراً من علم الإنسان، ويشكّل مصدر كل أعماله وسلوكه (هيوم، 1989م، 132، ص 164).

وكان قد قال قبل هذه العبارات بقليل إن العلوم الإنتزاعية البرهانية (أي العلوم التي تختص بالعلاقات بين التصورات) نوع أكمل من العلم. ومع ذلك يقول في نفس الموضع: (أخال أن العلوم المختصة أوالمتعلقة بالكمّيات والأعداد هي الموضوعات الوحيدة التي يمكنها أن تكون على نحوصحيح موضوعاً للعلم والبرهان).

وهكذا، ربما جاء القول: الارتكاز الأولي والترجيح الأصلي

[1]ـ Knowledge.

لهيوم هوإطلاق مفردة العلم على القضايا الخاصة بالعلاقات بين التصورات والقابلة للبرهنة، لكنه يعدل عن هذا الترجيح في بعض المواطن ويطلق كلمة العلم بمعنى أوسع على القضايا الخاصة بالأمور الواقعية أيضاً، والتي تُدرَس عن طريق الاستدلالات العلية والاحتمالية.

القدر المتيقن هوأن هيوم يستخدم مفردة العلم أحياناً (في (رسالة في الطبيعة البشرية) غالباً) بمعنى محدود يشمل العلاقات بين التصورات فقط، ويستخدمها أحياناً أخرى (في (بحث حول الفهم الإنساني) غالباً) بمعنى واسع يشمل العلاقات بين التصورات وكذلك القضايا الواقعية[1].

2-3-2- ماهية العقيدة

حول معنى مصطلح العقيدة أوالرأي عند هيوم، يبدوأن أنسب طريق هومراجعة فصل في (رسالة في الطبيعة البشرية) عنوانه (حول ماهية التصور أوالعقيدة)[2]. وخلاصة كلام هيوم في ذلك الفصل هو[3]:

العقيدة أوالرأي عبارة عن تصور له صلته بانطباع حاضر، أوإنه

---

[1] ـ راجع: هيوم، 9891م، ص 72 ـ 92، 33، 53، 59، 14، 54 ـ 64 و46. وراجع أيضاً: ديكر، 8991م.

[2] ـ "of the Nature of the Idea or Belief.

[3] ـ نسوق ما تحت هذا العنوان عن كتابات هيوم نفسها بتلخيص وتحرير وبعض الإيضاحات (هيوم، 8791م، 1، 3، 6 و7).

يخطر في الذهن بواسطة ذلك الانطباع. تصورنا عن الشيء جزء أساسي من عقيدتنا حول ذلك الشيء، لكنه ليس كل تلك العقيدة.

إيضاح ذلك هوأن الاستدلالات العلية تفضي إلى نتائج حول الأمور الواقعية، أي إلى نتائج حول وجود الأشياء أوصفاتها. بمعنى أننا حين نعلم بالعلاقة العلية بين شيئين، نكون في الواقع قد استنتجنا بالاستدلال العلي وجود أحد ذلكم الشيئين من وجود الشيء الآخر الذي انكشف لنا بواسطة انطباع حاضر. بيد أن تصور وجود شيء ليس تصوراً منفصلاً عن تصور ذلك الشيء نفسه وزائداً عليه. وبالتالي، عندما نتصور شيئاً نستطيع تصوره كأمر موجود أوغير موجود. إذا تصورناه كأمر موجود لن نضيف شيئاً على التصور الأولي الذي كان لنا عن تلك الماهية، ولم نغيّر شيئاً في ذلك التصور الأولي (بعبارة أخرى تصور الوجود ليس شيئاً يضاف إلى تصور الشيء أوالماهية، ولن يظهر جديد اسمه تصور (الماهية الموجودة)). ثمرة الاستدلال العلي هي الاعتقاد بوجود شيء، والاعتقاد بوجود شيء ليس نفسه تصور ذلك الشيء مقروناً بالوجود، إنما هوشيء أكثر: الاعتقاد بوجود شيء يعني تقرير وجود حقيقي له، لا مجرد أن نشرك مفهوم الوجود في تصورنا للشيء. على كل حال لا تصور الشيء على شكل موجود ولا الاعتقاد بالشيء يمكن أن يضيف تصوراً على تصور الشيء[1].

[1] ـ يشير هيوم هنا إلى أن الوجود عارض على الماهيات، وهوليس مفهوماً ماهوياً بحيث عند مجاورته لمفهوم شيء من الأشياء ينتج تصوراً مركباً من شيئين أوعدة أشياء، أوعندما تتعلق حقيقة الوجود بشيء تنتج تصوراً مركباً من تصورين، أوعندما تتعلق حقيقة الوجود بشيء تضيف تصوراً جديداً إلى التصورات المكوِّنة لذلك الشيء.

ولكن لاشك أن ثمة فرقاً مهماً بين صرف تصور وجود شيء وبين الاعتقاد بوجوده، ولأن هذا الفرق غير موجود بين الأجزاء التصورية التي نفهمها، إذن فالفرق موجود في حالة فهمنا وكيفيته. ما الذي يختلف عندما يعتقد شخص بقضية ما وعندما يتصور نفس تلك القضية فقط من دون أن يعتقد بها؟

فيما يتصل بالقضايا التي يتم إثباتها على نحوشهودي أوبرهاني، أي القضايا المختصة بالعلاقات بين التصورات، يكمن الفرق بين الاعتقاد بقضية وبين مجرد تصور تلك القضية في أنه في التصور المجرد الصرف، لا يجري تصور سوى التصورات الخاصة الموجودة في القضية، وكذلك شكل وطريقة اتصال هذه التصورات. ولكن عند حصول العقيدة فإن هذه التصورات الخاصة والشكل الخاص لاتصالها يكون بحيث يجري تصورها بنحومتعين وضروري، بمعنى أن الذهن في هذا التصور ملزمٌ وغير مخيّر. نقول في هذه الحالة: إن الشخص آمن بتلك القضية وحصل عنده اعتقاد بها، سواء كان هذا الإلزام والتعيّن والحتمية بواسطة تصورات أخرى (وهذا هوالاستدلال البرهاني) أومن دون واسطة (وهكذا هوالحال في اليقين الشهودي والاستدلال عن طريق التعريف)[1]. على كل

---

[1] ـ يستخدم هيوم هنا الاعتقاد أوالاقتناع للعلاقات بين التصورات أيضاً. وبذلك فهويبتعد عن معنى (العقيدة) بالشكل الذي يستخدمه لوك. أي إنه لم يستخدم العقيدة للتعبير عن الأمور الواقعية فقط. ومع ذلك يتبين من مجموع ما في هذا الفصل أن هيوم أيضاً شأنه شأن لوك عندما يتحدث عن (العقيدة) يقصد المدارك والمعارف الخاصة بالأمور الواقعية.

حال، حينما يكون لنا اعتقادنا بقضية معينة على نحوشهودي أوبواسطة برهان ما، فلا يمكن للمخيلة أن تتصور نقيض هذه القضية.

أما بالنسبة للاستدلالات العلية المختصة بالأمور الواقعية فلا يوجد أبداً مثل هذا الإلزام والضرورة. كل القضايا المختصة بالأمور الواقعية قضايا إمكانية، والمخيلة حرّة في تصور قضية تعبّر عن أمر من الأمور الواقعية وفي تصوّر نقيضها. إذن، ما هوالفرق بين العقيدة والتصوّر المحض من دون عقيدة في هذه الحالة؟

الجواب هوأن الاعتقاد بقضية تعبر عن أمر من الأمور الواقعية يمنح تصورنا لتلك القضية قوةً ووضوحاً أكبر. إذن، سيكون الرأي أوالعقيدة أوالاعتقاد عبارة عن تصور حي مرتبط بانطباع حاضر أوتخاطر سببه الانطباعُ الحاضر. إذن، الفرق بين الاعتقاد بأمر من الأمور الواقعية أومجرد تصور ذلك الأمر الواقعي يعود إلى حيوية وقوة ومتانة ذلك الاعتقاد.

ونقول للإيضاح إنه عندما نستنتج وجود شيء من وجود شيء آخر، يجب أن يكون لاستدلالنا أساس هوعبارة عن حضور الشيء في ذاكرتنا أوحواسنا. مثل هذا الأساس ضروري للاستدلال (ليكون للذهن حجر زاوية للبدء بالاستدلال) وإلاّ وجب أن تستمر استنتاجات الذهن (من تصور إلى تصور آخر) إلى ما لا نهاية، وواضح أن مثل هذا الشيء غير متاح للذهن.

النقطة الأخرى هي أن العقل لا يقنعنا أبداً بخصوص أن وجود شيء يستلزم منطقياً وجود شيء آخر. من هنا، عندما ننتقل من انطباع شيء إلى تصور أواعتقاد بشيء آخر، فإن ما يرشدنا هنا ليس العقل بل العادة، أوإن مبدأ التخاطر والتداعي هوالذي يفرض علينا مثل هذا الانتقال والاستنتاج. ولكن، كما ذكرنا فالعقيدة شيء أكثر من التصور المحض، فهي تصور على نحوخاص. ومن هنا إذا أراد التصور أن يتغير من دون التبدل إلى تصور آخر، فإن مثل هذا التغيير ممكن عن طريق درجة قوّته ووضوحه فقط. لذا فالعقيدة تصوّر حيّ وواضح ينتج عن طريق علاقة له مع انطباع حاضر.

كيفية عمل الذهن في تكوين اعتقاد بأمور واقعية مسألة يقول عنها هيوم إنها بقيت حسب الظاهر وإلى زمانه، من أكبر أسرار الفلسفة. وهويقول: طبعاً لم يكن أحد يتصور أن فتح ختم هذا السرّ صعبٌ بدرجة كبيرة، لكنني اعترف أنه صعب جداً، وحينما أخال أنني فهمته أبقى عاجزاً عن بيانه والتعبير عنه. من هنا أحاول عن طريق الاستعانة بإحساس كل فرد من الأفراد، تبيين كيفية عمل الذهن في تكوين العقيدة.

3.3.2ـ الفرق بين العقيدة والوهم

نتكشف من دراسة الحالات واستقراء العقائد أن الرأي أوالعقيدة ليس شيئاً سوى تصور يختلف عن التصور الوهمي.

ليس هذا الاختلاف أوالفرق في ماهيتيهما أوترتيب أجزائهما، بل في طريقة كل منهما في الإدراك والتلقي. التصور الذي نعتقد به يرافقه شعور وأحساس، وهذا يختلف عن التصور الوهمي النابع من مجرد الخيال. يمكننا تسمية هذا الشعور المختلف بأنه قوة أكبر[1]، أوحيوية[2]، أوصلابة[3]، أوقاطعية[4]، أوثبات[5] أكبر. هذه التعابير المتعددة كلها من أجل التعبير عن عمل الذهن الذي يجعل الواقعيات حية حاضرة بالنسبة لنا أكثر من الأوهام، وأن يكون وزنها في فكرنا أكبر، وتأثيرها على عواطفنا وقوة خيالنا أعظم. قوة الخيال تسود كل الصور الخيالية فتركّبها وتؤلف بينها وتغيرّها بكل الأشكال الممكنة. يمكنها أن تعرض علينا الأشياء مع أوصافها وأوضاعها وأحوالها وأزمنتها وأمكنتها الخارجية الخاصة، أوتغيرّها. ولكن حيث أن قوة الخيال هذه لا تستطيع لوحدها التوصّل إلى عقيدة (بمعنى أنها لا تستطيع إيجاد تغييرات في تصوراتها تبدلها إلى عقائد)، يتجلى أن قوام العقيدة ليس بالتصورات نفسها والترتيب فيما بينها، إنما قوامها بطريقة إدراكها وتلقيها وكيفية الأحساس بها في أذهاننا. في الفلسفة، يمكن القول إن العقيدة شيء يُشعر به بواسطة الذهن، وهوالمميز بين تصورات قوة الحكم (ملكة الحكم) ووهميات

---

[1] force.

[2] - vivacity.

[3] - solidity.

[4] - firmness.

[5] - steadiness.

قوة الخيال (ملكة الخيال). الاعتقاد بتصور يزيد من تأثير ذلك التصور ويجعله يبدوأكثر جلاءً ووضوحاً ورسوخاً في أذهاننا.

يمكن تطبيق هذا الفرق على الاختلاف بين قراءة رواية وقراءة التاريخ. إذا قرأ إنسان كتاباً باعتباره رواية وقرأه إنسان آخر باعتباره كتاب تاريخ، انتقلت تصورات متشابهة بنظام متشابه إلى ذهني هذين القارئين، لكن شهادة الكاتب بواقعية هذه التصورات والأحداث تؤثر على الإنسان الثاني تأثيراً لا تتركه على الإنسان الأول. أي إنها ستترك فيه شعوراً أعمق تجاه الشخصيات وأفعالها وصفاتها وصداقاتها وعداواتها، لا تتركه على الشخص الأول الذي قرأ الكتاب كرواية خيالية (هيوم، 1978م، 1، 3، 7، ص 98).

ومن المناسب أيضاً الإشارة إلى نقطة أخرى هي أن هيوم يستخدم مفردة (التصور) بمعنى مختلف عن معناه الشائع في المنطق. مثلاً ترد في عبارات هيوم عبارة (الاعتقاد بتصور) أو(الاعتقاد بوصفه تصوراً)، والحال أن الاعتقاد يتعلق عادة بالقضية، أي إنه يستخدم بمعنى مكافئ لمعنى التصديق. ولأجل أن نعلم لماذا يتحدث هيوم بهذه الطريقة نشير إلى إيضاح أورده هوتعقيباً على آراء تتعلق بماهية العقيدة.

يعتقد هيوم أن ما هوشائع في المنطق من تقسيم أفعال الذهن

إلى تصور[1] وحكم[2] (تصديق) واستدلال (احتجاج)[3]، وتعاريف هذه العناوين، كله خاطئ. ففي هذا التقسيم يقوم التصور، أي استعراض تصور أوعدة تصورات[4]، والحكم أي فصل أوتركيب تصورات متعددة، والاستدلال، أي فصل أوتركيب تصورات متعددة، تقوم كلها بوساطة تصورات أخرى تكشف النقاب عن علاقات هذه التصورات المتعددة بعضها ببعض. والحال أن الأمر ليس كذلك، فأولاً عندما نتصور شيئاً نقوم بنفس الفعل الذي نقوم به عندما نحكم على/ أونصدق عبارة معينة. إنها فكرة خاطئة أن نعتبر تصديق قضية (الحكم) ربطاً بين تصورين مختلفين، لأن بعض القضايا، أي القضايا الوجودية التي يكون (الوجود) محمولها، تحصل من تصور واحد[5]. إذن، حين نقول إن (ألف موجود) نكون في الواقع قد تصورنا (ألف) بنحوخاص، لا أننا أضفنا تصوراً إلى تصور آخر. تصورنا السابق عن (ألف) يكتسب بواسطة (ألف موجودٌ) وضوحاً وحيوية وصلابة أكثر ليس إلاّ. وبالتالي، هنا أيضاً لم نفعل أكثر من التصور.

---

[1] ـ coneption.

[2] ـ judgment.

[3] ـ reasoning.

[4] ـ idea.

[5] ـ لأن تصور (الوجود) حسب رؤية هيوم ـ كما سبقت الإشارة ـ ليس تصوراً منفصلاً عن تصور الأشياء، حتى نحصل على تصور مركب عندما نجمعه مع تصور أي واحد من هذه الأشياء.

ثانياً، كما يمكننا أن يكون لنا قضية أحادية التصور، يمكننا أن نقوم بعملية الاستدلال بتصورين فقط وبدون الاستعانة بتصور ثالث للوساطة بين ذلكم التصورين. على سبيل المثال، في الاستدلالات العلية، نستنتج وجود العلة من معلولها ـ أوبالعكس ـ دون أية واسطة، أي إننا ننتقل من انطباع العلة إلى تصور المعلول، أومن انطباع المعلول إلى تصوّر العلة (وهذا طبعاً تصور حيّ واضح هونفسه العقيدة. بمعنى أننا نعترف بوجود شيء نتيجة هذا الانتقال) ثم إن قدرة إقناع هذه الاستدلالات عندما نربط بين تصورين أكبرُ مما لوأشركنا تصوراً ثالثاً في العملية. هنا لا يحصل شيء سوى التصور، وهوطبعاً تصوّر طبيعي وغير اختياري يختلف عن الخيال والأوهام.

المحصلة هي أن الأفعال الثلاثة لأذهاننا تعود كلها إلى فعل واحد هوالتصور، وهي ليست سوى حالات خاصة للتصور. سواء أخذنا شيئاً واحداً بنظر الاعتبار أوأشياء متعددة، وسواء تريّثنا عندها أوانتقلنا منها إلى أشياء أخرى، وكيفما وبأيّ شكل أوترتيب استعرضناها، في كل الأحوال لن يكون ما يقوم به ذهننا سوى التصور. الفرق الوحيد الجدير بالملاحظة والذي قد يقع هنا هوحينما يربط ذهنُنا العقيدةَ أيضاً بهذا التصور، ونكون واثقين من صدق ما نتصوره. عملية الذهن هذه هي التي يقول هيوم إنه لم يوضّحها أيّ

فيلسوف لحد الآن، ويعتقد أنها عبارة عن تصور الذهن لشيء بنحوقويّ وثابت وحيويّ. مثل هذه العملية تقرّب ذلك التصور من الانطباع.

يتجلى من هذه الإيضاحات كيف يمكن التحدث عن (الاعتقاد بتصورٍ ما) (هيوم، 1978م، 1، 3، 7، ص 96).

الفصل الثالث

ماهية منهج الاستنتاج العلّي

1-3. ما هوالاستنتاج العِلّي؟

أوردنا لحد الآن تعبير أوتركيبة (الاستدلال العلي) و(الاستنتاج العلي) مراراً، وقدّمنا بعض الإيضاحات حوله. لمتابعة البحث حوالاستنتاج العلي نكرر ما قلناه لحد الآن على نحوالإيجاز باستخدام مصطلحات هيوم نفسه.

الاستدلال أوالاستنتاج العلي منهج تجربي للحكم حول قضايا تتعلق بالأمور الواقعية. يستخدم هذا الاستدلال فيما يخص وجود أشياء خارجية غير انتزاعية وصفاتها الواقعية، ويقوم على أساس العلاقة العلية بين الأعيان والظواهر.

في الاستدلال العلي، ننتقل بالاعتماد على العلاقة العلية التي تتجلى لنا إثر المعاينة المتكررة للاقتران والتعاقب بين شيئين أوأكثر، ننتقل من وجود العلة إلى وجود المعلول أوصفات المعلول، وبالعكس. هذا الانتقال من أحد طرفي العلاقة العلية نحوالطرف الآخر انتقال طبيعي قائم على مبدأ التداعي أوالتخاطر. بداية هذا الاستدلال تتمثل في وجود انطباع حسي حاضر أوانطباع موجود في الذاكرة يؤدّي عبر النقلة الذهنية إلى تصور شيء آخر.

كما مرّ بنا سابقاً، للعلية في فكر هيوم تعريفان اثنان. أحد

التعريفين ينظر للعلية كعلاقة فلسفية حيث لا يوجد على طرفي العلاقة العلية أية ضرورة بين انطباع أوتصور أحد الطرفين أوتصور الطرف الثاني، أي إن التداعي الضروري الحتمي لا يقع بينهما. والتعريف الآخر ينظر للعلية كعلاقة طبيعية توجد بين طرفيها علاقةُ تداعي ضرورية، بحيث أن انطباع أوتصور أحد الطرفين يفضي إلى انطباع أوتصور الطرف الآخر. يقول هيوم نفسه بصراحة:

مع أن العلية علاقة فلسفية تتضمن المجاورة والتوالي والرابطة الدائمية، ولكن لا نستطيع أن نستدل على أساسها أونستنتج شيئاً منها إلاّ عندما تكون هذه العلية علاقة طبيعية تخلق آصرة بين تصوراتنا (هيوم، 1978م، ص 94).

نتائج الاستدلالات العلية تسمّى العقائد. ليست العقائد في مرتبة واحدة من حيث القيمة المعرفية. بعضها عقائد قطعية أكيدة وبعضها عقائد احتمالية. قطعية أواحتمالية أي عقيدة، وكذلك درجة احتمال أي عقيدة، منوطة برتابة أولارتابة المشاهدات السابقة.

يتبين مما قلناه لحد الآن أن النقلة النفسية التي تحصل في ذهن الإنسان هي ثمرة تجربته. في رأي هيوم، اتّباع هذه العملية النفسية يمكنه أن يحقق لنا معرفة موثوقة للأمور الواقعية. لذلك فهويوصي في إنكاره أواعترافه بوجود أعيان وأحداث خارجية

أن نستخدم منهج الاستنتاج العلي. لماذا يوصي هيوم بمثل هذه التوصية؟ هل صحة نتائج هذا النوع من الاستدلال أمر مضمونٌ أكيدٌ؟ بمعنى: هل يمكن تسويغ (تبرير) الاستدلال العلي؟

3ـ2. تسويغ[1] الاستدلال العلي

إذا كانت العلاقات العلية المجرّبة في الماضي تنمّ عن علاقة ضرورية بين الظواهر الخارجية، لاستطعنا استنتاج وجود ظاهرة من وجود ظاهرة أخرى، بيد أن العلاقة العلية، على النحوالذي يطرحه هيوم ويوضّحه، لا تفصح عن مثل هذه الضرورة، إنما تعبّر عن ضرورة بين تصورين أوبين انطباع وتصور. هل يمكن اعتبار هذه الضرورة الذهنية شاهداً على وجودة ضرورة خارجية بين الظواهر، وبالتالي التسليم بأن حصول الاعتقاد بوجود شيء في ذهن الإنسان دليل ومؤشر على أن ذلك الشيء موجود في العالم الخارجي حقاً؟

هذه الضرورة الذهنية ممكنة التعميم نظرياً على العالم الخارجي (خارج الذهن) فيما لواعتبرنا التعاقب المتكرر لشيئين شاهداً على ديمومة هذا التعاقب وعدم تغيّره. ولكن حيث أننا نستطيع دائماً تصور حالة لا يحدث فيها هذا التعاقب لذلك لا يؤدي إنكار العلاقة العلية إلى أي تناقض، لذلك لا يمكن إقامة استدلال برهاني على العلاقة العلية.

[1] ـ Jusification.

قد يرنوشخص عبر إلحاق مقدمة معينة، إلى الاستنتاج بأنه لا يمكن تصور حالة تكون فيها علة خاصة بدون أن يكون معلولها الخاص، وتلك المقدمة هي فكرة أن (المستقبل كالماضي)، أو(الطبيعة واحدة دوماً). بعبارة أخرى، قد يقول قائل: شاهدنا في الماضي دائماً الشيء (أ) والشيء (ب) مقترنين أومتعاقبين، ولأن (المستقبل كالماضي)، أولأن (الطبيعة واحدة دوماً) ففي المستقبل أيضاً متى ما شاهدنا الشيء (أ) يمكننا الاستنتاج بأن الشيء (ب) موجود برفقته، أوإذا شاهدنا الشيء (ب) كان بوسعنا الاستنتاج أن الشيء (أ) موجود أيضاً.

يسأل هيوم: هذه المقدمة نفسها كيف تبيّنت لكم؟ إذا قال قائل (ليس المستقبل كالماضي)، أوإذا قال (ليست الطبيعة على منوال واحد دائماً)، هل يكون قد ارتكب تناقضاً؟ لا بالتأكيد. إذن، لا يمكن إثبات هذه المقدمات بأسلوب برهاني مسبق[1]. ولا مندوحة من ضرورة الاستعانة بمنهج الاستدلال التجربي لإثباتها، أي بالاعتماد على المشاهدات السابقة، وفي هذه الحالة سيكون استدلالنا دورياً، أي سيقع الدور في استدلالنا، بمعنى أننا سنعتمد على نفس هذه المقدمة لإثبات هذه المقدمة (هيوم، 1989م، 30، ص 35 و36). وعلى هذا يقول هيوم: مبدأ وحدة الطبيعة الذي يمثل أساس كل الاستدلالات التجربية والاحتمالية لا يمكنه الدخول أبداً إلى معرفتنا، ولا يمكن تسويغه.

---

[1] ـ a priori.

بيد أن الطبيعة سلّحتنا مسبقاً بهذا المبدأ، المبدأ الذي لا تحصل المعرفة من دونه، لكنه هونفسه خارج معرفتنا. (شَبَهُ المستقبلِ بالماضي) وأن (كل القوى المتشابهة تقترن بأوصاف محسوسة متشابهة) مبادئ مفترضة كأسس للاستدلال في كل الاستنتاجات التجربية. إذا احتملنا أن يتغير تيار الطبيعة، والماضي لا يمكنه أن يمثل قاعدة للمستقبل، كانت التجربة عديمة الجدوى بالمرّة، ولن تفضي إلى أي استنتاج أونتائج (هيوم، 1989م، 32، ص 37 و38).

يطرح هيوم في خلاصة (الرسالة) مشكلة تسويغ مبدأ الرتابة على النحوالتالي:

واضح أن (سيّدنا) آدم رغم كل علمه لم يكن قادراً على البرهنة بأن تيار الطبيعة يجب أن يستمر بشكل واحد رتيب، وأن المستقبل يجب أن يكون كالماضي. ما من أمر ممكن يمكن دحضه بالبرهان. ولأننا نستطيع تصور تغيّر تيار الطبيعة، إذن يمكن لتيار الطبيعة أن يتغيّر. بل أذهب إلى أبعد من ذلك وأقول: لم يكن بوسع آدم بأيّ استدلال احتمالي إثبات أن المستقبل يجب أن يكون كالماضي، لأن كل استدلالاته الاحتمالية قائمة على هذا الافتراض نفسه، وهووجود رتابة وتطابق بين المستقبل والماضي. لذلك لا يمكن إثباته. هذه الرتابة وهذا التطابق أمر من الأمور الواقعية، وإذا أريد له أن يثبت فلن يقبل أيّ دليل سوى الدليل التجربي. لكن تجربتنا عن الماضي لا يمكنها أن

تكون دليلاً ومؤشراً على المستقبل إلاّ مع افتراض وجود شبه بين الماضي والمستقبل. إذن، هذا مبدأ لا يقبل الاستدلال أبداً ونحن نفترضه صحيحاً ونسلم له بدون أي دليل (هيوم، 1978م، ص 651 و652).

مبدأ رتابة الطبيعة الذي يرد في كتابات هيوم أحياناً تحت عنوان (شبهُ المستقبلِ بالماضي)، لا يختصّ طبعاً باستنتاج أحداث المستقبل من الماضي، إنما هي مسألة تتعلق بكلّ الاستنتاجات القائمة على أساس الأمور المشاهَدة لمعرفة الأمور غير المشاهَدة، سواء كانت هذه الأمور غير المشاهدة التي نستخلص النتائج بشأنها قد وقعت في الماضي أويتوقع أن تحدث في المستقبل (ويل، 2002م، ص 3).

على كل حال، السؤال الأساسي هو: إذا لم يكن بوسعنا إقامة دليل على مبدأ رتابة الطبيعة بأيّ شكل من الأشكال، فما هومسوّغنا في أحكامنا على الأمور غير المشاهَدة استناداً إلى الأمور المشاهَدة؟ إننا لا نستطيع تسويغ مبدأ الرتابة، وعليه يفقد الاستنتاج العلي مبناه المنطقي. إذن، أليس الأفضل التخلي عن الاستنتاج العلي في الحكم على الأمور الواقعية؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يوصي هيوم باستخدام هذا الاستدلال وهذا الاستدلال فقط لمعرفة الأمور الواقعية؟

توماس ريد[1]، وبيتي[2]، وغرين[3] كانوا يعتبرون هيوم مشكّكاً بامتياز يوصي قرّاءه بالتخلي عن الاستنتاج العلّي (لنز، 1966م، ص 169). ويعارض نورمن كمپ اسميث[4] هذه الرؤية ويرفضها رفضاً قاطعاً، فيوضح أن هيوم بإثباته أن العقيدة أمر طبيعي وليس حصيلة القوة العاقلة عند الإنسان، إنما يدافع عن العقيدة، وليس لا يوصي بالتخلي عن الاستنتاج العلي وحسب، بل ويعتبر مثل هذه التوصية توصية بشيء مستحيل. ليس بمستطاع الإنسان الامتناع عن الاستنتاج العلي، والتوصل إلى عقائد عليه حالة لا مناص منها على امتداد حياة الإنسان.

إذا وافقنا رأي كمپ اسميث واعتقدنا أن هيوم يدافع عن العقائد العلية ويوصي بانتهاج منهج الاستنتاج العلي، سيبقى قائماً السؤال القائل: ما هوإذن الأساس الذي يرتكز عليه هيوم في توصيته هذه؟ إنه حين لم يتمكن من تسويغ مبدأ رتابة الطبيعة، ولم يستطع توفير ركيزة مسوَّغة للاستدلال العلي، كيف يدافع عن العقائد المستقاة من هذه الاستدلالات؟

ما لاحظناه لحد الآن في آثار هيوم كان إيضاحاً وتبييناً لما يحدث في ذهن الإنسان ليفضي في النهاية إلى استنتاج علّي وعقيدة. إيضاح الظاهرة وتبيينها يختلف عن تسويغها معرفياً.

---

[1] _ Thomas Reid (1710 - 1796).

[2] _ Beattie (1735 - 1803).

[3] _ Green (1836 - 1882).

[4] _ Norman Kemp Smith (1872 - 1958).

إيضاح هيوم لظاهرة (العقيدة) الذهنية يمكن أن يكون محل نقاش وبحث ونقد علماء النفس وعلماء المعرفة[1] في مكانه، بيد أن سؤالنا الحالي يدور حول تسويغ هذه الظاهرة. عندما يعترف هيوم بعدم تسويغ مبدأ رتابة الطبيعة ألا يكون قد اعترف بعدم تسويغ العقائد العلية؟ وإذا كان الأمر كذلك أفلا ينبغي قبول رؤية توماس ريد وأمثاله؟ إذا قلنا إن غاية هيوم لم تكن سوى إيضاح العقائد العلية، وأن تسويغ هذه العقائد لم يكن موضع اهتمام هيوم وعنايته، عندئذ سيتاح لنا قبول رؤية توماس ريد. ولكن هل كان ديفيد هيوم يرى نفسه مجرد مبيّن للعقائد العلية؟

لا مراء في أن هيوم بذل محاولات وجهوداً جمة لتبيين هذه العقائد وإيضاحها، ولكن لا يتسنى القول بأنه لم يتجاوز في مشروعه تخوم هذا الإيضاح. يشجب هيوم مراراً بعض معتقدات الناس ويهاجم المعتقدات الخرافية الحماسية لدى الناس المتطرفين. فإذا كانت معتقداتهم هذه ظواهر طبيعية كيف يمكن إدانتها؟ أليست معتقدات كل البشر ممكنة الإيضاح علياً؟ إذن ما الفرق بين معتقدات العلماء والمثقفين والعوام وغير المثقفين حتى يوافق هيوم تلك ويرفض هذه؟ في الجملة الشهيرة الختامية من كتاب (بحث حول الفهم الإنساني) لماذا يحكم هيوم على كتب اللاهوت وما بعد الطبيعة المدرسية بالإحراق

[1] ـ cognitive sciences.

في النار بجريرة أنها لا تحتوي استدلالات انتزاعية حول الأعداد والكميات وبراهين تجربية حول الأمور الواقعية؟ أولا يمكن تبيين عقائد اللاهوتيين وعلماء ما بعد الطبيعة؟ لا ريبَ في أن هيوم لا يعارض هذه العقائد لأنها لا تقبل التبيين والإيضاح، والشاهد على ذلك إيضاحاته التي يسوقها لمعتقدات يرى أنها غير صحيحة.

أضف إلى ذلك أن ركيزته وأساسه في كل منظومته الفلسفية، والتي يرى أنها ليست بأقل من العلوم الأخرى من حيث إنتاجها وإفادتها لليقين، هوالاستنتاج العلي، وهذا ما يذكره بصراحة.

إذن، أولاً لا يعتبر هيوم نفسه مجرد إيضاحي، وإلاّ لم يستطع إدانة عقيدة ما بالاعتماد على إيضاحها أوقابليتها للإيضاح. وثانياً لا يعتبر الإيضاح والتسويغ حالة واحدة، وإلاّ لكان قد اعتبر كل العقائد متساوية ومتكافئة لقابليتها للإيضاح، ولما كان هناك مبرر لإدانة بعضها.

وهكذا، ينبغي اعتبار هيوم مسوِّغاً لبعض المعتقدات وشاجباً لبعضها الآخر. وهنا يطرح هذا السؤال: ما هوالفرق بين العقائد المقبولة والعقائد غير المقبولة؟ وإذا كانت كلا هاتين الفئتين من المعتقدات ممكنة الإيضاح وفي الوقت نفسه غير قابلة للتسويغ المعرفي، فلماذا ترجح فئة على أخرى؟

يوضّح هيوم كلا الفئتين من العقائد وعن طريق نفس هذا

الإيضاح يشخّص فرقاً جلياً بينهما، وذلك الفرق هومصدر قبول فئة ورفض الفئة الأخرى عند هيوم. الفرق الذي يشخصه هيوم هوأن فئة من المعتقدات وليدة مبادئ مشتركة وثابتة، ولا مفرّ منها، وعامة بين أذهان البشر، والفئة الثانية وليدة أسس متغيرة ضعيفة ولا قواعد لها في أذهان البشر. بخصوص الفئة الأولى لا يمكن توصية أحد بترك عقائد نابعة من مثل هذه العقائد. لقد أنشأت الطبيعةُ الإنسانَ على هذا النحو، وقد تصرفت في هذه القضية على نحوعقلائي صحيح. الطبيعة تجبر الإنسان على التوفر على مثل هذه المعتقدات لتهيّئ له كل مستلزمات استمراره في الحياة، بينما لوفُوِّضت عمليةُ إحراز المعتقدات اللازمة لبقاء الإنسان إلى عقل الإنسان لحُرِم الأطفال والمجانين من التوفر على المعتقدات التي يحتاجونها، ولما انتقل الإنسان أبداً من طور الطفولة إلى مرحلة الرشد والتعقل، لأنه قبل وصوله إلى تلك المرحلة وبسبب حرمانه من العقائد اللازمة لبقائه، كان سيخسر حياته ويعجز عن البقاء:

إنني يجب أن أميّز بين الأصول الثابتة والتي لا تقاوم والشاملة العامة، نظير الانتقال العادي من العلل إلى المعلولات ومن المعلولات إلى العلل، وبين الأصول المتغيرة الضعيفة غير المقعّدة. الفئة الأولى أساس كل أفكارنا وأعمالنا، بحيث لوزالت لزالت وفسدت على الفور طبيعة البشر. أما الفئة الثانية فهي ليست حتمية بالنسبة للإنسان ولا ضرورية ولا مناص

منها، ولا هي حتى مفيدة لإدارة حياته، بل على العكس، لا تتموضع إلاّ في الأذهان الضعيفة، ولأنها تتعارض مع سائر الأصول المتعلقة بالعادة والاستدلال، فهي تنهار بسهولة عند أول تعارض ومواجهة. لذلك نرى الفئة الأولى مقبولة في الفلسفة والفئة الثانية مرفوضة. الشخص الذي يسمع صوتاً واضحاً بليغاً في الظلام فيستنتج أن شخصاً موجوداً بالقرب منه، يمارس الاستدلال بصورة صحيحة وطبيعية، مع أن هذه النتيجة لم تنبثق من شيء سوى التعويد، التعويد الذي يمنح تصور الإنسان [في الذهن] ثباتاً وحيوية بسبب الآصرة الدائمية لتصور الإنسان مع الانطباع الموجود [الصوت الواضح البليغ في الظلام]. ولكن، بخصوص الشخص الذي ينزعج لشعوره بوجود أشباح في الظلام، ولا يدري لماذا، ربما أمكن القول إنه هوأيضاً يستدل، ويستدل بنحوطبيعي، لكن فعله هذا طبيعي بنفس المعنى الذي نسمّي به الحالة المرضية أمراً طبيعياً لأنها تنجم عن علل طبيعية، والحال أن المرض على النقيض من الصحة والسلامة التي تعدّ الحالة والوضيعة الطبيعية المحبّبة للإنسان (هيوم، 1978م، ص 225 و226).

إذن، تسويغ هيوم للاستدلال العلي ليس تسويغاً منطقياً معرفياً، إنما هوتسويغ طبيعي، حيث يعتبر الطبيعة حكيمة ويرى أن تصرفات الطبيعة وسلوكها سلوك حكيم[1]، ولا يقيم

[1] ـ يبدوأن تسويغ هيوم مصلحي (وعملاني) أيضاً.

أي دليل أوبرهان على هذه الفكرة، ولا يرى ضرورة لإقامة أيّ دليل منطقي لصالح اتباع الاستدلالات العلية وتقبل المعتقدات الناتجة عنها، بل يقول: لأن البشر لا يستطيعون اجتناب هذه العملية فإن أي حكم باجتناب هذه العملية غير صحيح، حتى لوأسند شخص هذا الحكم إلى فكرة أن العقائد العلية لا تقبل التسويغ (لنز، 1966م، ص 183).

مع أن شخصاً پيرهونياً[1] قد يستطيع باستدلالاته المعقدة أن يسلّي ويدوّخ نفسه والآخرين لفترة موقتة، لكن أول وأتفه حادثة من حوادث الحياة تبدّد كل تشكيكاته وريبه، وتجعله عملياً ونظرياً كسائر فلاسفة المذاهب والتيارات الأخرى، أوالذين لم يخوضوا أبداً في البحوث الفلسفية. إنه عندما يستفيق من نومه سيكون أول المنخرطين في جوقة المستهزئين، وسيعترف أن كل مؤاخذاته هي مجرد تسلية، ولا يمكن أن تدل على شيء سوى الوضع المضحك للبشر الذين يجب أن يعملوا ويسوقوا الاستدلالات ويعتقدون، رغم أنهم غير قادرين حتى بأدق البحوث أن يقنعوا أنفسهم بخصوص أساس هذه الأعمال، أوالردّ على المؤاخذات التي ترد عليها (هيوم، 1989م، 128، ص 160).

---

[1] ـ nainohrryP نسبة إلى پيرهون (ohrryp "CB 072 .aC - CB 063 .aC") فيلسوف يوناني مؤسس مذهب الشك.

3ـ3ـ الاستدلال العلّي، الاستدلال الاستقرائي، الاستدلال التمثيلي

علمنا لحد الآن ما الذي يعنيه هيوم من الاستدلال العلي، وما هي القيمة المعرفية للنتائج الحاصلة عنه، وما هو مصدر هذه القيمة.

الاستدلال العلي هوالاستدلال من المشهودات إلى غير المشهودات. في الاستنتاج العلي، تحصل من مشاهدة آصرة دائمية بين شيئين عادةٌ تتمثل في أنه متما شوهد شيء شبيه بأحد طرفي الآصرة المعهودة وحصل نتيجة لهذه المشاهدة انطباع لذلك الشيء في أذهاننا، فسوف يتداعى في أذهاننا تصور الطرف الآخر للآصرة بنحوحيّ وواضح. سمّينا هذا التصور المتداعي الحيّ الواضح عقيدةً. وعليه، متى ما أردنا وبواسطة حضور انطباع أمر شبيه بأحد طرفي العلاقة العلية، أن نصدر حكماً بحضور ووجود أمر شبيه بالطرف الآخر للآصرة، نكون قد أصدرنا حكماً كلياً هو(الآصرة بين طرفي العلاقة العلية المعنية ستكون موجودة في أية مشاهدة أخرى نقوم بها). إذا كانت مشاهداتنا السابقة تشي بآصرة بين (أ) و(ب)، فإن تكرار هذه المشاهدات يوجد عادةً تحكمُ بموجبها قوةُ الخيال دائماً وبمشاهدة أيّ شيء آخر شبيه بـ (أ) بوجود شيء شبيه بـ (ب)، وبالعكس. كأنْ تحكم مثلاً بأن (كل أ هوب)، و(كل النيران تحرق)، أو(كل إنسان يموت).

في هذه الأحكام الكلية يجري تعميم حكم الأشياء التي تشاهد على الأشياء التي لم تشاهد. على سبيل المثال شوهد في التجارب السابقة أن زيداً وعمرواً وهنداً وأحمد وأميراً وزينب و... كلهم قد ماتوا، وبالنتيجة نحكم بأن كل الأفراد المشابهين لهؤلاء الأفراد، أي البشر، يموتون. هذه الطريقة من الاستدلال تسمّى اليوم في الغالب استدلالاً استقرائياً أواستقراءً.

تجاربنا السابقة للآصرة بين شيئين ليست دائماً تجارب رتيبة متماثلة. فقد شاهدنا مثلاً أن (أ) و(ب) مع بعضهما أحياناً، وفي أحيان أخرى شاهدنا كل واحد منهما منفصلاً عن الآخر. في هذه الحالات إذا تكوّنت فينا عادة ننتقل بموجبها بمشاهدة أحدهما إلى الآخر. فلن تكون هذه العادة بنفس القوة عندما تكون تجاربنا الماضية كلها رتيبة متشابهة ولا استثناء فيها، بل ستكون عادة أضعف منها. وكما قلنا فإن هيوم يسمّي هذه العادة الأضعف احتمالاً. بكلمة ثانية، النتائج الحاصلة عن الاستدلال العلي أوالاستقرائي ليست دائماً بدرجة الدليل التام[1] الذي لا يوجد فيه شك، إنما قد تكون النتيجة الحاصلة عن الاستدلال الاستقرائي أحياناً بمستوى الاحتمال[2]، وسنسمّيها لاحقاً بالاستدلال الاحتمالي[3].

الحكم الكلي الناتج عن الاستدلال الاستقرائي يصدق على

[1] ـ proof.

[2] ـ probability.

[3] ـ probable reasoning.

كل مصاديق موضوع الحكم الكلي، أي إنه يصدق على كل الأمور غير المشاهدة الشبيهة شبهاً تاماً بالأمور المشاهدة. طبعاً الشبه التام يتحقق عندما تنضوي الأمور المشاهدة والأمور غير المشاهدة كلها تحت نوع واحد. فإذا تمّت الاستدلالات الاستقرائية على أساس الشبه التام سمّيناها استدلالاً استقرائياً بالمعنى الأخص، ولكن إذا لم يكن بين المشاهدات وغير المشاهدات شبه تام، إنما كان بينهما مواطن اختلاف، فلن يكون حكمنا الكلي المراد له أن يشمل هذه الغير مشاهدات المختلفة، بنفس متانة وقوة الحالات التي تتمتع فيها المشاهدات وغير المشاهدات بشبهٍ تام فيما بينها. هنا أيضاً ستكون نتيجة الاستدلال الاستقرائي احتمالية. هذا الاستدلال الاستقرائي الاحتمالي الذي يهدف إلى تسرية وتعميم حكمٍ من حالات إلى حالات أخرى ليست من نفس نوع الحالات المشاهدة، يسمّى أيضاً استدلالاً تمثيلياً[1]. يعدّ الاستدلال التمثيلي نوعاً مهمًا من الاستدلالات الاستقرائية (سلمون، 1978م، ص 145).

في الحالات التي نروم فيها تصديق حكم حول أمر منقطع النظير، ولا يكون هذا الأمر المنقطع النظير ممكن المشاهدة مباشرةً، حيث أنه لا يوجد أفراد من نفس نوع ذلك الأمر حتى نصل إلى الحكم المنشود من خلال مشاهدة النظائر والأفراد المماثلين، في هذه الحالة نتوكّأ على المشاهدات المتعلقة بالأشياء المشابهة

[1] _ argument by analogy.

للأمر المنقطع النظير، أي نستعين بالاستدلال التمثيلي.

يقول هيوم في أواخر الفصل الثاني عشر من القسم الثالث من الكتاب الأول لـ (رسالة في الطبيعة البشرية) تحت عنوان (حول احتمال العلل):

... كل الاستدلالات العلية تقوم على خصوصيتين اثنين: 1 ـ الآصرة الدائمية بين شيئين في كل التجارب الماضية، 2 ـ شبه الشيء الحاضر عندنا بأحد ذلكم الشيئين. تأثير هاتين الخصوصيتين هوأن هذا الشيء الحاضر عندنا يبث الروح في قوة الخيال ويشحذها ويشحنها، وينقل الشبهُ المذكورُ إلى جانب الآصرة الدائمية [المجرَّبة] قوةَ الشيء الحاضر وحيويته إلى التصور المرتبط به، وفي هذه الحالة يقال إننا اعتقدنا بذلك التصور، أوصدقناه. إذ زعزعتم إحدى خصوصيتي الآصرة والشبه تكونون قد زعزعتم مبدأ الانتقال، وبالنتيجة العقيدةَ الحاصلةَ عن هذا الانتقال. في الحالات التي تكون فيها إما الآصرة بين الشيئين [المجرَّبة] غير دائمية، أويكون الانطباع الحالي غير شبيه شبهاً كاملاً بأحد الشيئين الذين تعوّدنا على مشاهدة الآصرة بينهما، لن يمكن انتقال حيوية ذلك الانطباع الأولي بشكل كامل إلى التصور الخاص به (هيوم، 1978م، ص 142).

لمناقشة كيفية زعزعة الاعتقاد يبحث هيوم في موضوع الاحتمالات. إنه يريد عن طريق بحث الاحتمالات إثبات أن

بالمستطاع مقارنة قوة العقائد العلية بعضها ببعض من خلال حساب الاحتمالات وفحص قيمتها المعرفية. في الكتاب الأول من (رسالة في الطبيعة البشرية) يفتح فصلين تحت عنواني (حول احتمال الصدفة) و(حول احتمال العلل) لدراسة احتمال العقائد الناتجة عن الاستدلال الاستقرائي الاحتمالي، ويقول في نهاية فصل (حول احتمال العلل)، وبعد الفقرة التي نقلناها عنه قبل قليل (وبالإشارة إلى نوع ثالث من الاحتمال ينتج عن التمثيل، ويختلف من وجوه مهمة عن نوعي الاحتمال السابقين)، يقول:

في احتمالات الصدفة والعلل التي سبق البحث فيها، يحدث ضمور في استمرار الآصرة [بين شيئين]، ولكن في الاحتمال الحاصل عن التمثيل ينكمش الشبه فقط. من دون مقدار من الشبه ومقدارٍ من الآصرة بين الأشياء من المستحيل القيام باستدلال. ولكن لأن لهذا الشبه مراتب مختلفة كثيرة فإن متانة الاستدلال وقوّته تزيد وتنقص بما يتناسب وهذه المراتب. عندما يجري تعميم التجربة على حالات لا تتمتع بالشبه التام تفقد التجربة رصانتها، مع أنه من الواضح أن هذه التجربة تستطيع، طالما كان هناك شبهٌ، الاحتفاظ بقوّتها بمقدار يخوّلها أن تكون أساساً للاحتمال (هيوم، 1978م، ص 142).

وهكذا، تكتسب قضية الاحتمالات أهمية بالغة بالنسبة لهيوم. وسنتابع البحث باستعراض آراء هيوم حول الاحتمالات، وقبل ذلك نتطرق لبحث حول نوع آخر من العلة.

الفصل الرابع

العِلّيّة بمعنى آخر

1ـ4. العلل العامة أو القوى الخفية

ما ذكرناه لحد الآن حول الاستدلال العلي وتسويغه ورد كله على أساس مفهوم بالمعنى الذي تضمنته تعريفات هيوم. أي إننا اعتبرنا العلية الإثباتية أساساً لإمكانية الاستنتاج العلي. ولكن هل يمكن الاطلاع على وجود مبادئ وأصول ثبوتية، واستخدام الاستدلال العلي عن هذا الطريق بأسلوب ولهدف متفاوتين عمّا مرّ بنا لحد الآن؟

هنا لا بدّ من التذكير بالقسم الثاني من الفكرة المطروحة في بحث (العلية من وجهة نظر هيوم) (2ـ1ـ1). أوضحنا هناك أن هيوم يستخدم أحياناً تعابير مثل (المبادئ)، و(الأصول)، و(العلل) للتعبير عن قوى خافية عن الإنسان تخلق العلاقات الثبوتية ونفس الأمرية بين الظواهر، يمكن تسميتها بالعلل الثبوتية. ثم تساءلنا أنه في ضوء علم المعرفة عند هيوم المبتني على عنصر التجربة والانطباع، وكذلك في ضوء أنه هونفسه يصرح بأن هذه المبادئ خافية عنا وخارج نطاق علمنا، في ضوء كل هذا كيف نتأكد من وجودها ونسلم لها؟ الآن حيث تعرفنا على معنى الاستنتاج العلي، نستطيع متابعة السؤال المطروح أعلاه.

قد يقول قائل: مثلما يمكن باستخدام الاستدلال العلي الاعترافُ بوجود أشياء لا يمكننا مشاهدتها، يتسنى استخدام نفس الأسلوب فيما يخص هذه المبادئ الخفية.

لمعالجة هذا الرأي، ينبغي أولاً أن نشرح مراد هيوم من كون هذه المبادئ والقوى خفية. مراده أننا لا نمتلك تصوراً لهذه المبادئ. أي بما أننا لا نمتلك انطباعاً عنها فلا نستطيع أن نتوفر على تصور لها (نيتن، 2002م، ص 106). ولكن هل يمكن التحدث عن شيء لا نمتلك عنه تصوراً؟ يعتقد هيوم من منطلق نظريته حول التصورات أنه متى ما لم نستطع إرجاع تصور ما إلى انطباع ما فيجب اعتباره تصوراً بلا معنى. إذن، أفلا يجب اعتبار هذه القوى والمبادئ الخفية التي لا نحمل أي تصور عنها، بلا معنى؟

في علم أنساب التصورات، يثير هيوم ضرورة التوصل إلى انطباع حسي، ورأيه الرسمي هوإننا لا نستطيع التوصل في الفكر واللغة إلى شيء أكثر من الإدراكات الحسية، لأننا لا نتملك تصوراً إيجابياً يبتني على انطباع عن أمورٍ خارج الإدراكات الحسية. طبقاً لرؤيته الرسمية، التحدث عن أمورٍ لا يمكن إدراكها حسياً كلام بلا معنى، ولذا فالكلام عن قوى خفية لا يمكننا تصورها كلام بلا معنى. على الرغم من هذا الموقف الرسمي المعروف، يتحدث هيوم أحياناً عن أمور فوق إدراكاتنا الحسية. على سبيل المثال هويعتقد أنه يمكن الافتراض ـ صواباً ـ أن الأشياء الجسمانية أمور متمايزة وفوق إدراكاتنا (هيوم، 1978م، 1، 4، 3؛ ص 218)، هذا في حين لا نمتلك عنها تصوراً متمايزاً مبتنياً على انطباع. يمكن اعتبار مثل هذه الكلمات تناقضاً يقع

فيه هيوم بالمقارنة إلى ركيزته التجربية، وربما أتيحَ تقييمُ أفكاره بأنها متناقضة وغير منسجمة في أجزائها، كما يمكن نحت تبرير لهذا التناقض. وهذا ما قام به البعض فقالوا إنه لا يوجد تعارض بين نظريته حول التصورات وجواز تصور شيء غير معين وغير مشخص. يمكن افتراض شيء غير معين، وبالتالي سيكون لدينا تصورنا لأمر غير معين وبدون مشخصات من دون أن نستند إلى انطباع معين (استرواسن، 2000م، ص 3 من 13). ومن هذا المنطلق فهويتحدث حول متعلقات إدراكاتنا ويقوم بتوصيفها (والحال أنها خارج نطاق إدراكاتنا):

الإدراكات التي نقصدها حين نقول (هذا البيت) أو(تلك الشجرة) ليست سوى نماذج مقتبسة أوإعادة إنتاج موجودات أخرى تبقى قائمة بنحومستقل عنا (هيوم، 1989م، 118، ص 152).

وهكذا، فالكلام عن مبادئ خفية ليس بخلاف منهج هيوم لمجرد أننا لا نحمل تصوراً إيجابياً عنها، لأنه بالتوفر على تصور حتى لوكان إجمالياً يمكن اعتبارها ذات معنى والتحدث عنها.

يعتقد هيوم إننا مدينون لتجاربنا في اعترافنا بوجود قوى ومبادئ خفية. لأننا نشاهد ونجرّب معلولات، سوف نعترف بوجود علة. على سبيل المثال إثر مشاهدة أحداث ووقائع خاصة نحكم بوجودة قوة مثل قوة الجاذبية من دون أن يكون لنا إدراكنا

لتلك القوة الفعالة (هيوم، 1989 م، 57، ص 73، الهامش). قوى مثل الجاذبية ليست من قبيل الأشياء الخاصة (كالنار التي تعتبر شيئاً خاصاً أونوعاً خاصاً من الأعيان)، إنما هي نوع خاص من الآليات المنتجة، ويسمّيها هيوم (العلل العامة)[1]. تسمّى من ناحية (عامة) لأنها تمثل أنواع القوى، وتسمى من ناحية (علة) لأنها تتسبب في تغيير الأشياء. الجاذبية ليست أحد الأعيان أوالأشياء الخارجية الموجودة إلى جانب سائر الأشياء، إنما هي قوة أوطبيعة موجودة في الكثير من الأشياء. إذن، من وجهة نظر هيوم هناك علل عامة بالإضافة إلى العلل الخاصة المشمولة بتعاريفه المذكورة في (الرسالة) و(البحث). هذه العلل العامة هي نفسها المبادئ أوالأصول الخفية التي تعتبر المبدأ الثبوتي لعلية بعض الأشياء بالنسبة لأشياء أخرى (نيتن، 2002م، ص 107 و108).

والآن، باتضاح قصد هيوم من هذه المبادئ والأصول نريد أن نعلم هل اعترافنا بوجودها من نفس سنخ علمنا بوجود العلل الخاصة؟ حول العلل الخاصة يجب القول طبعاً إننا نعرفها هي نفسها عن طريق القوى الحسية، مثلاً نعترف بوجود النار بحواسنا البصرية و...، ولكن من أجل أن نعتبر النار علة لظاهرة مثل الاحتراق أوالانبساط نحتاج إلى تكرار مشاهدة الصلة بين النار والاحتراق أوالنار والانبساط. إذن، إطلاعنا على العلل الخاصة يحصل عن طريق المشاهدة المتكررة لآصرة معينة. إذن، نحن نكتشف وجود علة خاصة عن طريق حواسنا

[1] ـ general causes.

أوذاكرتنا، ونكتشف كونها علة عن طريق تكرار المشاهدة، لكن هذا يحصل عندما تكون مشاهدة ذلك الشيء الخاص ممكنة. وحينما لا تكون مشاهدته ممكنة يمكن التوصل إلى وجود علة أومعلول عن طريق الاستنتاج العلي. مثلاً نتوصل إلى وجود نار عن طريق الشعور بالاحتراق، لأننا في الماضي شاهدنا مراراً العلاقة بين الشعور بالاحتراق والنار. فهل نستطيع التوصل إلى وجود العلل العامة بنفس هذه المنهجية، أي منهجية الاستنتاج العلي؟

يمكن اكتشاف العلل الخاصة عن طريق الاستنتاج العلي لأنها أشياء ممكنة المشاهدة وقد شاهدناها في الماضي، لكن العلل العامة غير مكشوفة لحواسنا أساساً، وبالتالي يفترض تعذّر التوصل إلى وجودها بواسطة الاستنتاج العلي. بعبارة ثانية لا يمكن إقامة استنتاج علي (أي الانتقال من مشاهدة فردٍ من المعلولات إلى وجود فردٍ من أفراد العلة) إلاّ عندما تتحفنا تجاربنا بعلاقة عليه بين أفراد نوعين من الأشياء. أما بشأن العلل العامة فإن مثل هذه التجربة لم تحصل في الماضي، بمعنى أننا لا نستطيع أبداً مشاهدة شيء اسمه الجاذبية أوالغريزة، ناهيك عن أن نشاهد الأشياء ذات الصلة الدائمية بها لنحكم بعلية الجاذبية أوالغريزة لها.

إذا لم يكن بالمستطاع الحكم بوجود مثل هذه المبادئ والقوى عن طريق الاستنتاج العلي، فأي طريق سيبقى لنعترف

ونعلم بها؟ سبق أن قيل: عن طريق معلولاتها. وهنا ينبغي تسليط أضواء الدراسة على هذه الإجابة أكثر. كيف يمكن بمجرد مشاهدة ظواهر خاصة من دون أن نجدها في أواصر دائمية مع نوع آخر من الأشياء، أن نحكم بأن هذه الظواهر معلولات لأنواع من العلل فوق الأعيان المُدرجة تحت نوع خاص؟ ليست هناك مشكلة حول معلولية الظواهر، لأن القانون العام أومبدأ العلية يحكم علينا بأن لكل حادثة علة وأننا بمجرد مشاهدة ظاهرة وبالاعتماد على مبدأ العلية نحكم بأن هذه الظاهرة معلولة. بيد أن هذا لا يكفي، إذ بالإضافة إلى هذا يجب أن نثبت ما هي علة هذه الظواهر؟ إذا لاحظنا أشياء أوحوادث في حالة اقتران دائم مع هذه الظواهر سنعتبر تلك الأشياء أوالحوادث عللاً لهذه الظواهر، لكن هذه القوى والمبادئ الخفية ليست مما يُشاهد، إذن كيف نعتبر هذه الظواهر معلولات لتلك القوى؟

هنا ينبغي تسليط مزيد من الضوء على رؤية هيوم. من وجهة نظره، (العلل العامة) أو(المبادئ والقوى) الخفية موجودة دائماً في ضمن الأشياء والأعيان الخارجية. إننا نعترف بوجود تلك الأعيان والأشياء الخارجية عن طريق المشاهدة، ولأننا نجدها في وشائج وأواصر دائمية مع ظواهر أوأشياء خاصة، لذلك نعتبرها عللاً لهذه الظواهر. بعد ذلك عندما ندرس ونقارن معلولات العلل المختلفة، نحكم عن طريق مشاهدة تشابهات بين مجموعة من المعلولات بأن في عللها أيضاً عناصر مشتركة

تُوجِد هذه التشابهات في المعلولات. ذلك العنصر المشترك بين أنواع من العلة نسميه المبدأ أوالقوة أوالعلة العامة الموجدة لهذه الظواهر أوالمعلولات المتشابهة. إذن، منهجية الاعتراف بوجود قوى أومبادئ خفية عن إدراكنا هي مقارنة المعلولات، وهذه المقارنة عملية تجربية (هيوم، 1989 م، 26، ص 30؛ نيتن، 2002م، ص 109).

لا تمنحنا هذه المقارنة التجربية سوى شبهاً وتماثلاً بين مجموعة من الظواهر. إذن، بأيّ منهج نستنتج من الشبه والوحدة أن هذا الشبه والوحدة معلولٌ لمبدأ أوقوة أوعلة عامة؟ هنا أيضاً نستطيع بقدر من التسامح وبالتوكّؤ على مبدأ العلية العامة الحكم بمعلولية هذا الشبه، ولكن لا يمكن التأشير إلى علة هذا المعلول، إذن كيف نؤشر على هذه العلة ونتعرف عليها ونقول مثلاً إن علة سقوط الأجسام المختلفة هي قوة تسمى الجاذبية؟ قيل إننا نصل إلى هذه النتيجة عن طريق الاستدلال العقلي، بمعنى أننا بعد مقارنة المعلولات والعثور على تشابهات وتماثلات بينها نكتشف بحكم العقل أن القوى الموجدة لها أيضاً متشابهة ومتماثلة. أما ما هي تلك القوة الخفية غير المعروفة بالنسبة لنا، فلا نعلم. لكن ما نعمله هوأننا نعترف بوجود تلك القوة (راجع: نيتن، 2002م، ص 110).

إذا وافقنا هذا الكلام، فهل يجب أن نقول: إن العلل من وجهة نظر هيوم على قسمين: علل خاصة هي في الواقع أنواع الأشياء، وعلل عامة هي قوى بعيدة من متناول إدراكنا، ووجودها في أي

شيء يدعوإلى اعتبار ذلك الشيء علة لظواهر خاصة؟

الصورة الأبلغ لكلام هيوم هي أنه وحسب ما يتبدّى من تعاريف العلة، يَعتبرُ أن المعيار الإثباتي لإطلاق عنوان العلة على شيء، هواقترانُ وارتباطُ ذلك الشيء بشكل دائمي بشيء آخر، ووجودُ تداعي ذهني ناجم عن هذا الارتباط، لكن المصدر الثبوتي لهذا الارتباط والتداعي المترتب عليه هوفي رأيه وجود قوى خفية في الأشياء. وبالنتيجة، ليست هذه القوى عللاً منفصلة وأجنبية عن العلل المشهودة، إنما هي الصور التحتية لنفس العلة الظاهرة في الصفات الظاهرية للأشياء: (ما هوفوق له صورةٌ تحت).

استعراض نماذج لهذه العلل العامة يساعد على استيعاب مراد هيوم بصورة أفضل. يعتبر هيوم المطاطية والجاذبية والزوجية وانتقال الحركة إثر ضربة بمنزلة علل نهائية ومبادئ يمكن تشخيصها في الطبيعة (هيوم، 1989م، 26، ص 30). كما أن أموراً مثل الغريزة والعقل والنماء والتوالد علل عامة أخرى تخلق أنظمة وترتيبات على مسرح الطبيعة (هيوم، 1994م، ص 140).

العلل العامة والمبادئ الخفية أمور تمنحنا إمكانية تنسيق قوانين نظرية. بل إن البعض يعتقدون أن ما يقصده هيوم من العلل الكلية ليس في الأساس الأعيان الخارجية إنما هي نفسها قوانين الطبيعة (روزنبرغ، 1998م، ص 78).

قوانين الطبيعة على فئتين: فئة تسمى قوانين تجربية وفئة أخرى تدعى قوانين نظرية. وكأن هذه الأصول أوالعلل العامة افترضت هي نفسها القوانين النظرية. ولإجلاء الفكرة أكثر لا بدّ من إيضاح مختصر حول القوانين التجربية والنظرية.

1.1.4ـ القوانين التجربية والقوانين النظرية

من أهم تقسيمات القوانين العلمية، وفي الوقت ذاته من أكثرها إثارة للجدل، تقسيم هذه القوانين إلى قوانين تجربية وقوانين نظرية أونظريات[1]. القوانين التجربية هي تلك التي تتأيد وتؤكد بالمشاهدات التجربية مباشرةً. القوانين التجربية تختص بالمشاهدات أوالأشياء الممكنة المشاهدة (كارنب، 1373هـ ش، 1994م، ص 333). تتألف هذه القوانين من تصورات إمّا لها مطابق خارجي ممكن المشاهدة، أوممكنة التعريف عملياً[2]. بينما في النظريات أوالقوانين النظرية هناك بعض التصورات على الأقل ليس لها مطابق خارجي ولا تقبل تعريفاً عملياً (هسيه، 1372هـ ش، 1993م، ص 16). القوانين التجربية هي تلك التي تشتمل على مفردات ممكنة المشاهدة مباشرة من قبل الحواس، أوممكنة القياس والفحص بواسطة أدوات بسيطة نسبياً. أحياناً يسمون هذه القوانين التعميمات التجربية. أما مفردات القوانين النظرية فليست حول الأشياء

[1]ـ theory.

[2]ـ operational.

الممكنة المشاهدة. القوانين النظرية تتعلق بأشياء من قبيل الجزيئة والذرة والألكترون والبروتون والمجال المغناطيسي، وهي أمور لا تقبل المشاهدة ولا يمكن قياسها وفحصها بالأساليب البسيطة وبشكل مباشر (كارنب، 1373هـ ش، 1994م، ص 335 و336).

القوانين العلية كما يوضحها هيوم وكما يقتضي تعريفه للعلية هي من نوع القوانين التجربية، لأن العلاقة العلية من منظار هيوم تقوم عندما تشير المشاهدات المتكررة إلى تعاقب وتوالٍ بين شيئين في كل الأزمنة والأمكنة. مثل هذه المشاهدات لا تتعلق بعناصر لا تقبل المشاهدة تستخدم في القوانين النظرية، لذلك يتحتم تصنيف قوانين هيوم العلية في عداد القوانين التجربية.

القوانين النظرية أشمل وأكثر كليةً وعموماً من القوانين التجربية، طبعاً لا بمعنى أن القوانين النظرية ثمرة دراسة القوانين التجربية وتعميمها. اكتشاف القوانين التجربية يحصل عن طريق مشاهدة بعض حوادث الطبيعة. العالِم بعد مشاهدته لبعض الحوادث يشخّص نظاماً ويصفه بتعميم استقرائي، مثلاً يشاهد صلة دائمة بين الحرارة وتمدّد الحديد، ويطرح مشاهدته هذه على شكل قانون تجربي على هذا النحو(كل حديد يتمدد بالحرارة).

وبمشاهدة نفس هذه الصلة أوالعلاقة بين الحرارة والنحاس يظهر قانون تجربي آخر هو(كل نحاس يتمدد بالحرارة)، وبتكرار

هذه التجربة على فلزات أخرى، وبالتدبر في مثل هذه القوانين العلية الممكنة المشاهدة، نصل أخيراً إلى قانون أعم يقول: (كل الفلزات تتمدد بالحرارة). مع أن مثل هذه القوانين الأعم ممكنة المشاهدة والتجربة، ولكن حين نتحدث عن قوانين نظرية فلا نقصد بها مثل هذه القوانين الكلية. بتعبير آخر، مع أن القوانين النظرية أعم من القوانين التجربية، لكن مجرد عمومية القانون بالمقارنة إلى عدة قوانين تجربية لا يجعله ضمن القوانين النظرية. القانون النظري المختص بسمة مشتركة، هي تمدد الفلزات، يتعلق بسلوك جزيئات الفلزات وخصوصيات سلوك الذرات. بدخول مفاهيم مثل الجزيئة والذرة إلى مسرح البحث يُطرح قانونٌ يوضح سبب حصول ظاهرة تمدد الفلزات بفعل الحرارة، ويوفر إمكانية التنبؤ بأحداث وقوانين أخرى حول أشياء أخرى. يمكن استحصال واختبار القوانين التجربية عن طريق المشاهدة، لكن القوانين النظرية يجب اختبارها والتأكد منها عن طريق اختبار القوانين التجربية بواسطة المشاهدة.

إذا أخذنا (العلل العامة) أو(الأصول)، حسب اصطلاحات هيوم، كمعادل مكافئ للقوانين الطبيعية فستكون هذه الأصول من قبيل القوانين النظرية، ففي الأصول التي يقصدها هيوم تستخدم مكونات وعناصر لا تقبل المشاهدة، ولا نتحقق من وجودها إلاّ عن طريق معلولاتها.

باختصار، العلل الخاصة المشمولة بتعريفات هيوم للعلة

تندرج ضمن نطاق القوانين التجربية، وتندرج العلل العامة أوالأصول في حيّز القوانين النظرية.

من أجل استشفاف مكانة العلاقات العلية وخصوصاً العلل العامة في فكر هيوم، يجب أن نسلط الأضواء على أداء القوانين في الاستدلالات، ولاسيما الاستدلالات العلية، لذلك نطرح فيما يلي بحثاً حول التبيين.

2.1.4. التبيين

قضية التبيين[1] من القضايا والبحوث المهمة في فلسفة العلم[2]. إننا في التبيين نتحرّى الإجابة عن أسئلة تتضمن كلمة (لماذا)، أي إننا نروم معرفة سبب وقوع الظاهرة. الإجابة عن أسئلة تحتوي الـ (لماذا) أوالـ (لماذية) إن صحّ التعبير، تكتسب في الغالب شكل التبيين العلي[3] (التعليل)، بمعنى التبيين الذي نطرح فيه علة حادثة معينة (ليتل، 1373هـ ش، 1994م، ص 6). العلاقات العلية توفر من ناحية إمكانية التخمين والتنبؤ، وتوفر من ناحية ثانية تبيين حوادث خاصة وقعت في الماضي والحاضر. أهمية العلاقة العلية لعملية التخمين كبيرة إلى درجة قيل معها إن العلاقة العلية تعني القدرة على التنبؤ والتخمين (كارنب، 1373هـ ش، 1994م، ص 385). بهذا الفهم للعلية

---

[1]1 ـ قد ترادفها في العربية كلمات من قبيل التفسير والإيضاح. المترجم

[2] ـ explanation.

[3] ـ causal explanation.

تتلخص أهمية تشخيص العلاقات العلية في استخدام هذه العلاقات، وهذا الاستخدام ليس سوى تقدير الحوادث وتبيينها.

التبيين والتخمين لهما بنية منطقية واحدة وكلاهما يحصل بأسلوب واحد عبر التوكّؤ على القوانين. والواقع أن اكتشاف العلاقات العلية اكتشاف لقوانين الطبيعة، والقوانين الكلية توفر إمكانية الاستنتاج والتخمين، وتوفر إمكانية التبيين بنفس الطريقة. لإيضاح هذه النقطة من اللازم إيضاح البنية المنطقية للتبيينات العلمية بمقدار ولوقليل.

1-2-1-4. التبيين القياسي - القانوني

في بنية التبيين العلمي هناك نموذجان مشهوران يعتمدان القوانين العلية أحدهما النموذج القياسي[1] للتبيين (أونموذج التبيين القياسي) والثاني النموذج الاحتمالي[2]. السمة المشتركة لهذين النموذجين هي اعتمادهما على القوانين. من النظريات الشائعة في فلسفة العلم أن التبيينات العلمية تتموضع في إطار نموذجين أحدهما النموذج القياسي والثاني النموذج الاحتمالي، ويمكن تحليل كل التبيينات العلمية حسب هذين النموذجين. يسمون هذه النظرية بنظرية القانون الشامل في التبيين[3] (كيم، 1373هـ ش، 1994م، ص 58 و59).

---

[1] - deductive model.

[2] - probabilistic model.

[3] - the covering - law theory of explanation.

في النموذج القياسي كما صاغه كارل همپل[1] ـ الفيلسوف الشهير في القرن العشرين ـ نقول إن الظاهرة التي نروم تبيينها نسميها ظاهرة قابلة للتبيين أوطالبة للتبيين[2]، ونسمي الجملة التي تصف الظاهرة الطالبة للتبيين باسم جملة طالبة للتبيين. يعبر همپل عن النموذج القياسي بتعبير التبيين القياسي ـ القانوني[3]. يضع التبيينُ القياسي ـ القانوني الظاهرة الطالبة للتبيين داخل نموذج من النُظُم، ويثبت أننا يجب أن نتوقع حدوثها في ضوء القوانين المعينة والظروف الجزئية. الجمل التي تعبر عن المعلومات المبيِّنة مركبة من قوانين كلية وواقعيات جزئية وخاصة، والقوانين الكلية تبيّن بعض العلاقات التجربية الرتيبة. نسمي هذه الجمل التي تعبر عن المعلومات المبيِّنة بالجمل المبيِّنة[4] (همپل، 1369 هـ ش، 1990م، ص 62). تعمل التبييناتُ القياسية ـ القانونية عن طريق الاندراج القياسي تحت القوانين الكلية. القوانين المستخدمة في التبيين العلمي قوانين تشمل الظواهر الطالبة للتبيين، بمعنى أن تبييننا يُدرِج الظاهرة الطالبة للتبيين تحت تلك القوانين. الظاهرة الطالبة للتبيين في التبيين القياسي ـ القانوني إما إنها حدث يقع في زمان ومكان معينين، أونظام يُشاهد في الطبيعة، أونظام يبيِّنهُ ويعبر عنه قانونٌ تجربي. مهما يكن، نحاول في عملية التبيين إدراج

[1] ـ Carl G.Hempel (1905 - 1997).

[2] ـ explanandum phenomenon.

[3] ـ deductive-nomological explanation.

[4] ـ explanance sentences.

الظاهرة الطالبة للتبيين تحت قوانين كلية أوأكثر كلية وشمولاً. عندما تكون الظاهرة الطالبة للتبيين نظاماً طبيعياً أوقانوناً تجربياً، غالباً ما نستخدم لتبيينها القوانين النظرية أوالأصول النظرية التي تتحدث عن البنى والعمليات التي تقع وراء أستار الظاهرة الطالبة للتبيين (همپل، 1369هـ ش، 1990م، ص 63 و64).

المعلومات المُبيِّنة التي تستعمل في التبيين القياسي ـ القانوني تُوجِب الظاهرة الطالبة للتبيين على نحوقياسي، وتوفر بذلك دليلاً قاطعاً لصالح: لماذا يجب أن نتوقع حدوث الظاهرة الطالبة للتبيين؟

يمكن رسم نموذج التبيين القياسي ـ القانوني على النحوالتالي

الجمل المبيِّنة:ق1، ق2.... قn

و1، و2.... وn

الجملة الطالبة للتبيين: پ

في الشكل أعلاه ق1، ق2 و... هي القوانين الكلية التي تُدرَج الظاهرةُ الطالبة للتبيين (پ) تحتها أوفيها. و1، و2 و... هي الواقعيات الجزئية الدالة على اندراج الظاهرة الطالبة للتبيين تحت القوانين المعتمدة.

على سبيل المثال، في ليلة شتوية باردة، إذا هبطت درجة الحرارة إلى مستوى تجمدت معه المياه، ومع ذلك كانت المياه

الراكدة على الأرصفة غير متجمدة، كانت ظاهرة (عدم تجمد مياه الأرصفة) ظاهرةً طالبة للتبيين. إذا كانت القوانين الموجودة في الجمل المبيِّنة هي أن (الماء يتجمد في درجة صفر مئوية) و(متى ما أذبنا الملح في الماء انخفضت درجة إنجماده)، وكانت الواقعيات الجزئية الموجودة في الجمل المُبيِّنة هي: (وصلت درجة الحرارة الليلة الماضية إلى أقل من الصفر بقليل)، و(كانت هناك مياه على الأرصفة)، و(كل المياه التي كانت في الهواء الطلق باستثناء مياه الأرصفة كانت متجمدة)، و(ليلة أمس كانوا قد رشّوا الملح على الأرصفة)، فستكون النتيجة المنطقية الحاصلة عن الجمل المُبيِّنة أن (المياه على الأرصفة لا تتجمد). هذه النتيجة المنطقية جملة طالبة للتبيين تعبر عن ظاهرة طالبة للتبيين أردنا تبيينها عن طريق التبيين القياسي ـ القانوني، وتبيّن الآن بالمعلومات المبينة أن ظاهرتنا الطالبة للتبيين مندرجة تحت قانون يقول: (متى ما أذبنا الملح في الماء انخفضت درجة انجماده). باتضاح هذا الاندراج تتبيّن ظاهرتنا موضوع البحث.

يتجلى من هذه الإيضاحات والمثال المذكور أن تبيين الظواهر الجزئية يحصل بإثبات اندراجها تحت قانون تجربي. والآن إذا لم تكن الظاهرة الطالبة للتبيين ظاهرةً خاصة، ومثال ذلك إذا طرح السؤال: لماذا تنخفض درجة انجماد الماء كلما أذبنا فيه الملح؟ هنا أيضاً نكون قد طرحنا سؤالاً (لماذياً)، وبالتالي من أجل أن نستطيع تبيين الظاهرة الطالبة للتبيين تبييناً

علياً نحتاج إلى قانون أكثر كليةً أوأعم. مثلما سلف القول، القانون الأعم الذي سيستعمل لتبيين القانون التجربي الطالب للتبيين، هوفي الغالب قانون نظري فيه عناصر نظرية لا تقبل المشاهدة المباشرة. مثلاً إذا لجأنا لتبيين ظاهرة انخفاض درجة انجماد الماء المملّح إلى القوانين الذرية كان القانون المُبيِّن قانوناً نظرياً.

1.1.2.1.4. العلل العامة أوقوانين الطبيعة

سبقت الإشارة إلى أن العلل العامة التي يقصدها هيوم تبين العلاقة الثبوتية بين الأشياء، وقيل أيضاً مع أن بعض عبارات هيوم تفيد الاعتقاد بعلاقات عليه ثبوتية نفس الأمرية، إلاّ إن هذا لا ينسجم مع تحليله للعلية وخصوصاً مع تعاريفه للعلية، إذ بمقتضى تعريفه للعلاقة العلية يجب أن يكون طرفا العلاقة العلية دائماً أموراً ممكنة المشاهدة، والحال أن العلل العامة أمور خفية لا تقبل المشاهدة. وثمة مشكلة أهم تواجه هيوم وتجعل قبوله للعلل العامة أوالخفية حالة غامضة.

كما مرّ بنا سابقاً، يعتقد هيوم أن التصورات غير المسبوقة بانطباع حسي أوانعكاسي تفتقر للمعاني، فكيف يمكن التأكيد على خفاء شيء وتعذر مشاهدته ومع ذلك تكوين تصور حوله والتحدث عنه؟ أوضح هيوم مصدر تصور الضرورة أوالعلاقة العلية الضرورية عن طريق الإحالة إلى الانطباع الانعكاسي،

فهل يوجد انطباع حسي أوانطباع انعكاسي آخر يستطيع إيضاح العلاقات الضرورية الثبوتية بين الأشياء فتحال إليه تصوراتنا عن العلل العامة؟ إذا لم يكن هناك مثل هذا الانطباع فهل سيعود تصور قوانين عامة مثل قانون الجاذبية تصوراً متعذراً وفاقداً للمعنى؟ سبق أن نقلنا عن بعض شرّاح هيوم قولهم إن التصور الإجمالي لأمر من الأمور يمكن أن يكون كافياً لجعل ذلك الشيء ذا معنى. الجاذبية واللزوجة والإحراق وما شابه أوصاف انحفرت في أذهاننا عن طريق مشاهداتنا للظواهر الحسية، ونحن نتحدث عن هذه الصفات بواسطة تصور نابع من التجربة. على سبيل المثال يبدوأن تصوراً مثل الجاذبية حصيلة انطباع حسي يتكون نتيجة مشاهدة أمور مثل انجذاب الحديد بواسطة المغناطيس. وبالتالي فالجاذبية ليست مفهوماً وتصوراً وهمياً، لكن القول بوجود قوة لامرئية في الأشياء اسمها الجاذبية وتسميتها باسم العلة الكلية، أمر غامض إلى حد ما. لذلك فهي لا تسمى ذواتاً وأعياناً بل فرضيات ضرورية. إنها فرضيات ممكنة بوجود تصور إجمالي، ولا تتنافى مع المعتقدات التجربية لهيوم ونظريته في التصورات.

الذين يعتبرون هذه الأصول اللامرئية مساويةً لقوانين الطبيعة ومعادِلةً للقوانين النظرية يحاولون في الواقع إيضاح سبب وجود هذه الفرضيات في أفكار هيوم التجربية. من زاوية هيوم، تعبر قوانين الطبيعة في الواقع عن أنظمة في الطبيعة يمكن

مشاهدتها، وبالتالي فالأصول أوالعلل العامة هي في الواقع فرضيات لإيضاح الأنظمة الممكنة المشاهدة لكن إيضاحها غير متاح عن طريق الإحالة إلى الأعيان المشهودة.

ما يستحصل من هذه الفرضيات أوالقوانين النظرية له أهمية بالغة من وجهة نظر هيوم. ينبغي البحث عن هذه الأهمية في إنهاء وقطع سلسلة الأسئلة اللماذية أوأسئلة اللماذا.

يرى هيوم أنه متى ما أجيب عن أسئلتنا حول أسباب الأشياء والظواهر (لماذية الأشياء) بالإحالة إلى أحد الأصول الخفية، عندئذ يجب ترك السؤال عن لماذية هذه الأصول وأسبابها، والاقتناع بهذا القدر من المعرفة.

يجب الاعتراف بأن أقصى إنجاز العقل البشري هوأن يبسّط الأصول المُوجِدة للظواهر الطبيعية، ويعيد المعلولات الجزئية المتعددة الكثيرة إلى علل كلية معدودة قليلة، وأن يقوم بهذه العملية عن طريق الاستدلال بواسطة التمثيل والتجربة والمشاهدة. لكن محاولة اكتشاف علل هذه العلل الكلية عملية عبثية. إننا لا نستطيع أبداً التوصل في هذا الشأن إلى أية نتائج بأيّ تبيين خاص. هذه المبادئ والأصول محجوبة تماماً عن فهم الإنسان وبحثه وفضوله. ربما كانت المطاطية، والجاذبية، ولزوجة الأجزاء، وانتقال الحركة عن طريق التماس، عللاً وأصولاً نهائية نستطيع اكتشافها في الطبيعة. ويمكننا اعتبار

أنفسنا سعداء محظوظين تماماً إذا استطعنا عن طريق البحث والتحقيق والاستدلال الدقيق إحالة الظواهر الخاصة إلى هذه الأصول الكلية أوما يقرب منها (هيوم، 1989م، 26، ص 30 و31).

2.1.2.1.4. ميزة التبيين عن طريق القوانين النظرية أوالعلل العامة

في ضوء ما سلف، يمكن طرح السؤال: لماذا نوقِف سلسلة الأسئلة حول أسباب الظواهر والبحث عن عللها عند النقطة التي نجيب فيها عن الأسئلة بواسطة قانون نظري أوعلة عامة؟ لماذا لا نوقف سلسلة الأسئلة هذه عند نقطة أخرى؟ لماذا لا نوقف الاستفهام عن العلل عندما نشخص علة الظاهرة بالتأشير إلى شيء أوظاهرة خاصة أخرى؟ هنا يوجد جوابان على الأقل:

أ ـ يكمن الجواب الأول في الفرق بين القوانين التجربية والقوانين النظرية. إذا كانت ظاهرة تمدد سكك الحديد هي الظاهرة الطالبة للتبيين التي نعنيها، ونحن نبيّن هذه الظاهرة بمشاهدة الاقتران الدائم بين تمدد سكك الحديد وسطوع أشعة الشمس بشكل مباشر في الصيف، فيجب علينا لتبيين تمدد خطوط نقل الطاقة الكهربائية أيضاً أن نستعين بمشاهداتنا السابقة حول الاقتران الدائم بين تمدد هذه الخطوط وسطوع أشعة الشمس المباشرة في الصيف. ولكن إذا استعنا لتبيين مثل

هذه الظواهر بقانون يقول: (الحرارة تؤدي إلى تمدد الفلزات) فسيكون من الممكن بالنسبة لنا أن نخمن تمدد كل الفلزات التي تتعرض في الصيف لأشعة الشمس المباشرة، بل نستطيع حتى أن نخمّن ونتنبأ أنْ يتمدد الفلز بتعرضه لأية حماوة من أيّ مصدر حراري كان. وعليه، فالقول إن الشمس هي سبب تمدد سكك الحديد ذوقدرة أقل على تسهيل التخمين من القول إن الحرارة هي سبب تمدد سكك الحديد. وإذا اعتبرنا سبب تأثير الحرارة في تمدد الفلزات الترتيب والنظام الذري للفلزات فسوف تتوفر الفرص لحدس قوانين تجربية أخرى تطرح عاملاً آخر غير الحرارة باعتباره سبباً في تمدد الفلزات لأنه يستطيع تغيير الترتيب الذري للفلزات، وهكذا نحدس قانوناً تجربياً آخر يمكن اختباره عن طريق المشاهدة. وهنا تكمن أهمية القوانين النظرية. القيمة الاستثنائية للنظرية [أوالقانون النظري] الجديدة هي قدرتها على التنبؤ بقوانين تجربية جديدة (كارنب، 1373هـ ش، 1994م، ص 342 و343).

لهيوم كلام حول برهان النظام ليس عديم الشبه بالإيضاحات المذكورة أعلاه. إنه في متابعته لعلل النُظُم المشهودة في العالم يوافق إيقاف سلسلة التعليلات عند محطة ما. ثم يقول إذا جعلنا محطة أونقطة التوقف القول بموجود واعٍ مشخص له صفات الكمال اللامتناهي فستكون المشكلة إننا قمنا بهذا التوقف في نقطة ليس لها أية أرجحية على النقاط والمحطات السابقة

(هيوم، 1994م، ص 126). في هذه المحطة أيضاً يمكن السؤال كما في المحطات السابقة: ما هي علة النظام المتكوّن في العلم الإلهي؟ وستكون هناك مرة أخرى حاجة إلى ذكر علة أخرى. إذن، الأفضل كما يفعل علماء الطبيعة أن نبيّن المعلولات الخاصة بعلل كلية حتى لوبقيت هذه العلل الكلية بدون تبيين كامل (هيوم، 1994م، ص 127).

السؤال الممكن الإثارة هنا هو: لماذا يحسن أن تكون العلل الكلية آخرَ حلقات سلسلة علل النظام في العالم مع أنها غير بائنة؟ يمكن العثور على الإجابة في الفصل الحادي عشر من (بحث حول الفهم الإنساني). يقول هيوم هناك: ما من أمر واقعي جديد يمكن استنتاجه من الفرضيات الدينية. لا توجد أية حادثة يمكن تخمينها أوالتنبؤ بها من تلك الفرضيات (هيوم، 1989م، 113، ص 140). هذا النقد للفرضيات الدينية يمكن تطبيقه عن لسان هيوم على فرضية الله باعتباره علة النظام في العالم، والقول: يبدوأن التبيين من وجهة نظر هيوم لا يكون عملية ذات قيمة إلاّ عندما يتم من خلال إدراج ظاهرة طالبة للتبيين تحت قانون كلي.

قوانين الطبيعة، وهي في كلام هيوم العلل الكلية، تتمتع بمقتضيات تبيين مقبول، لأنها تمهد لتخمين أحداث وأمور واقعية أخرى، لكن فرضية الله باعتباره مبدأ النظام في العالم لا تتمتع بمثل هذه القابلية.

ب ـ ذُكِرتْ ميزة أخرى للتبيين عن طريق الاستعانة بالعلل الكلية والأصول الطبيعية مقارنةً بالتبيين عبر الاستعانة بالعلل الخاصة. إن تبيين الممكنات عن طريق القول بواجب وجود يختتمُ سلسلة التعليلات، لأن واجب الوجود يختلف منطقياً عن باقي الحلقات الموجودة في السلسلة، بحيث إن السؤال عن علة واجب الوجود سؤال فارغ. أي بخلاف سائر حلقات السلسلة التي يمكن السؤال عن عللها، لا معنى للسؤال عن علة واجب الوجود. طبعاً حيث أن هيوم يعتبر أي موجود ولمجرد كونه موجوداً، يعتبره ممكناً، فهولا يرى من المقبول اختتام سلسلة العلل والمعلولات بالتسليم لموجود خاص، لأنه يعتقد أن من الممكن أيضاً السؤال عن علة ذلك الموجود الخاص. والآن، هل يمكن بالتوسل بالعلل العامة الادعاء أن ثمة فرقاً بين العلل العامة وحلقات سلسلة الحوادث بحيث لا يمكن السؤال عن علة العلل العامة؟ إذا كان مثل هذا الفارق موجوداً يمكننا اعتبار هذا الفارق ميزة التبيين بالقوانين أوالعلل العامة. ولمّا كانت القوانين والعلل العامة ليست من قبيل الأشياء التي لا بدّ أن تكون معلولة أومبيَّنة بعلة أوقانون أعم منها، يمكن العمل ـ إلى حيث يمتد العلمُ البشري ـ على تحويل قوانين الطبيعة إلى قوانين أشمل وأبسط، وإلى جانب الاعتراف بإمكانية التقدم نحوأصول أبسط وأشمل وأعم، يتسنى اعتبار آخر أصل أوقانون كلي يصل إليه العلمُ آخرَ محطة في التبيين، وإيقاف سلسلة التعليلات عند هذا الحد، والاقتناع به (راجع: نيتن، 2002م، ص 113 و114).

4ـ1ـ2ـ2ـ التبيين الاحتمالي[1]

تدل التبيينات العلمية طبقاً لنظرية القانون الشامل على أن هناك ظاهرة خاصة أونظاماً طبيعياً مدرجاً في القانون التجربي أوالنظري. متى ما كان القانون المعتمد في التبيين، أي القانون المبيِّن، قانوناً ذا صورة كلية تماماً ستكون الحصيلة المنطقية للقانون المبين والجملات الحاكية للوقائع الخاصة ظاهرةً أونظاماً طالباً للتبيين. بعبارة أخرى، صدق الجمل المبيِّنة يستوجب الجملة الطالبة للتبيين. بيد أن التبيينات العلمية لا تبتني كلها على قوانين لها صور كلية تماماً. مثلاً نبين إصابة طفل بمرض الحصبة بأنه أصيب بعدوى هذا المرض من أخيه الذي أصيب بها قبل أيام. وهكذا بيّنّا الظاهرة الطالبة للتبيين، أي إصابة الطفل بالحصبة بربطها بظاهرة سابقة أي تعرض الطفل لهذا المرض، لأننا نعتقد أن هناك علاقة بين التعرض للحصبة والإصابة بها، ولكن لا يمكن التعبير عن هذه العلاقة بقانون كلي، لأن الذين يتعرضون لمرض الحصبة ويعيشون ظروفاً مساعدة للإصابة به لا يصابون به كلهم. يمكن القول في أقصى الحدود: إن الذين يكونون عرضة للإصابة بالحصبة يصابون بها باحتمال كبير، أي بنسبة مئوية عالية من الحالات.

---

[1] ـ ما ورد تحت هذا العنوان تقرير للصفحات 27 و37 و28 إلى 68 من كتاب (فلسفة العلوم الطبيعية) (همپل، 9631هـ ش، 0991م).

نسمّي هذا النوع من القوانين الكلية بالقوانين الاحتمالية.

وعليه، ففي التبيينات التي تحصل بواسطة قوانين احتمالية، تكون مبيِّناتنا عبارة عن قوانين احتمالية إضافة إلى وقائع خاصة. وإذا عدنا إلى مثال الحصبة كانت جملاتنا المبيِّنة هي أولاً القانون الاحتمالي القائل (الذين يتعرضون لمرض الحصبة يصابون به باحتمال كبير)، وثانياً واقعة خاصة مضمونها (الطفل المنظور كان عرضةً للحصبة).

كما هوواضح، وبخلاف التبيين القياسي ـ القانوني، فإن هذه الجملات المبيِّنة لا توجب الجملة الطالبة للتبيين، أي جملة (الطفل المنظور أصيب بالحصبة) على نحومنطقي وقياسي.

في الاستنتاج القياسي متما كانت المقدمات صادقة كانت النتيجة صادقة دوماً، ولكن في المثال السابق يرد احتمال أن تكون الجملات المبيِّنة صادقة من دون أن تكون الجملة الطالبة للتبيين صادقة، أي إن الطفل المعني لم يصب بالحصبة. وعليه ففي هذه الحالات لن توجب الجملات المبيِّنة الظاهرة الطالبة للتبيين بـ (يقين عقلي)، بل ستقتضيها بنحوقريب من اليقين أوباحتمال كبير. يمكن عرض التبيين الاحتمالي أعلاه بالمخطط التالي:

الجملات المبيِّنة: (القانون الاحتمالي) الذي يتعرضون

للحصبة يصابون بهذا المرض باحتمال كبير.

(الواقع الخاص)تعرض طفلٍ لمرض الحصبة.

الجملة الطالبة للتبيين: الطفل أصيب بالحصبة (باحتمال كبير).

في المخطط الخاص بالتبيين القياسي ـ القانوني، فصلنا النتيجة عن مقدماتها بخط متصل، وكان قصدنا أن المقدمات تستلزم النتيجة منطقياً. لكن المراد من الخط المقطع في المخطط الخاص بالتبيين الاحتمالي أن المقدمات، أي الجملات المبيِّنة لا تستلزم النتيجة (أي الجملة الطالبة للتبيين) منطقياً، إنما تجعلها محتملة بدرجات تزيد أوتنقص.

الوجه المشترك بين التبيين الاحتمالي والتبيين القياسي ـ القانوني هوأننا في كلا الحالتين نبيِّن الظاهرة الطالبة للتبيين بإحالتها إلى ظاهرة أخرى مرتبطة بالظاهرة الطالبة للتبيين عن طريق القوانين. الفرق بين التبيين الاحتمالي والتبيين القياسي ـ القانوني يكمن في أن للقانون في التبيين القياسي ـ القانوني صورة كلية، وهوفي التبيين الاحتمالي قانون ذوصورة احتمالية. لذلك يستدعي التبيين القياسي ـ القانوني أن نتوقع نتيجته بـ(يقين عقلي)، بينما التبيين الاحتمالي ـ والذي يسمى أيضاً التبيين الاستقرائي ـ يدل فقط على أنه في ضوء الجملات المبيِّنة نستطيع توقع الظاهرة الطالبة للتبيين باحتمال كبير،

أوبـ (يقين عرفي) كما في المصطلح.

بالنظر إلى أن القوانين العلمية لها طبيعة استقرائية، والاستقراء لا يفيد نتيجة حاسمة قطعية في أي حال من الأحوال، لأنه يعتمد على مجموعة متناهية معدودة من الشواهد والعيّنات، ربما جنح الظنُّ إلى أن كل القوانين العلمية هي قوانين احتمالية. بيد أن الفرق بين القوانين الكلية والقوانين الاحتمالية ليس في قوة أوضعف الشواهد التي تؤيدها، بل في صورة القضايا (العبارات المنطقية) التي تعبر عن تلك القوانين. القانون بصورته الكلية (القانون الكلي) هوفي الأساس قضية مضمونها أنه في كل الحالات التي تتحقق فيها شروط من النوع (F) تتحقق أيضاً شروط من النوع (G)، أما القانون ذوالصورة الاحتمالية فيقول أساساً أنه في ظروف معينة يحدث نوع من نتيجة معينة بنسبة مئوية معينة من الحالات. هذان الادعاءان، سواء كانا صحيحين أوغير صحيحين، وسواء كانت لهما دعامة قوية أوضعيفة، لهما من الناحية المنطقية طبيعتان مختلفتان.

عندما تُبيَّن ظاهرةٌ أوحدثٌ ما بواسطة القوانين الاحتمالية فإن المبيِّن لا يدعم طالب التبيين إلاّ بدعم استقرائي ذي قوة تزيد أوتنقص. وعلى ذلك، يتاح القول في معرض التمييز بين التبيينات القياسية ـ القانونية والتبيينات الاحتمالية أن الأولى تُدرِج الحدث الطالب للتبيين تحت القوانين الكلية بطريقة

قياسية، بينما الثانية تُدرِج الحدث الطالب للتبيين تحت القوانين الاحتمالية بطريقة استقرائية.

في ضوء ما سلف قوله عن العلل الكلية والمبادئ الخفية حسب مصطلحات هيوم، وبالنظر للشبه الكبير بين هذه العلل الكلية والقوانين النظرية التي يُعبرَّ عنها غالباً على شكل قوانين كلية، وكذلك في ضوء أننا شبّهنا القوانين الناجمة عن المشاهدة المتكررة للأواصر والعلاقات بين الأشياء بالقوانين التجريبية، يمكن العثور في الاستنتاجات العلية لهيوم على حالات ونماذج من التبيينات القياسية ـ القانونية، وكذلك التبيينات الاحتمالية.

تبييناته في كثير من الحالات ليس لها شكل واضح حاسم ينتمي إلى أحد هذين النوعين من التبيين، ولكن يمكن إثبات أنه كان يهتم بهذين النوعين كلاهما، ويحاول توفير المقدمات اللازمة لممارسة كلا النوعين من التبيين في المجالات المختلفة، بما في ذلك موضوعات فلسفة الدين.

ولكن يظهر في تبييناته في مقام تبيين الظواهر نوع من التردد والتأرجح بين هذين النوعين من التبيين، وهذا ناجم في بعض الحالات عن غموض في عباراته عند التمييز بين القوانين الكلية والقوانين الاحتمالية. في بحث المعجزة على سبيل المثال، تنحاز أفكار هيوم حول القوانين الطبيعية

نحوالفكر الاحتمالي أحياناً، وأحياناً يضع قوانين الطبيعة في مرتبة القوانين الكلية العامة.

وربما كان من أسباب هذا الغموض مستوى إطلاعه على بحوث الاحتمالات ودرجة توقعه من بحث الاحتالات في إيضاح التبيينات العلمية. لإجلاء رؤية هيوم أكثر، نبحث فيما يلي موضوع الاحتمالات وأهميته عند هيوم.

الفصل الخامس

الاحتمالات

1.5. الاحتمالات وأهميتها

يقول هيوم: لأننا شاهدنا مراراً أن مشاهدة ما لا تنسجم مع مشاهدات سابقة، وأن العلل والمعلولات لا تسير وفقاً للنظام والترتيب الذي جرّبناه سابقاً، فنحن مضطرون لتغيير استدلالنا وبرهاننا حسب ما تقتضيه هذه الفوارق في المشاهدات، بمعنى أنْ نأخذ بنظر الاعتبار هذه الفوارق والتغيرات التي تشهدها الحوادث في استدلالاتنا. عندما نشاهد حادثةً بشكل لا ينسجم مع مشاهداتنا السابقة فيجب أن لا نشتكي من الاستدلال التجريبي، لأن نفس هذه التجربة سبق أن علّمتنا، عن طريق الاختلافات والتنوعات الموجودة في الحوادث، أن الاستدلال التجربي استدلال قاطع حاسم، وأشارت لنا أنْ ليس كل المعلومات تنتج عن عللها المفترضة بدرجة واحدة من القطعية والحتمية. نرى في كل الأعصار والأمصار أن بعض الأحداث مترابطة دائماً مع بعضها، لكن أحداثاً أخرى أقلّ استقراراً وثباتاً ولا تأتي حسب توقعاتنا. وبالنتيجة ففي الاستدلالات والبراهين المرتبطة بالأمور الواقعية يمكن تصور كل درجات الاطمئنان والحتمية: من أعلى يقين إلى أدنى الظنون والاحتمالات (هيوم، 1989م، 87، ص 110). حساب درجات قوة هذه الأدلة والاستدلالات أوضعفها يستدعي الاستعانة بحساب الاحتمالات.

1.1.5. ماضي حساب الاحتمالات واهتمام هيوم باستخدامه

من المعروف أن مساعي اكتشاف منهج حساب الاحتمالات بدأت من أواسط القرن السابع عشر. في سنة 1653م بعث شخصٌ يدعى شفاليه دومريه[1] والذي كان مقامراً متمرساً، مسألة للمفكر والرياضي الشهير في ذلك الحين پاسكال[2] طلب فيها منه تقديم منهج رياضي لحساب احتمالات الفوز في القمار، ويظهر أن دومريه نفسه اجترح بحوثاً نظرية في هذا الخصوص لم تكن متلائمة مع واقعيات لعبة القمار. وتفتحت الرغبة في نفس پاسكال لمعالجة هذه المسائل فعرضها على عالم رياضيات آخر اسمه فيرما[3]، فانفتح بذلك باب للمراسلات بينه وبين فيرما. حلّ كلّ واحد من هذين العالمين الرياضيين المسألة المطروحة بطريقة مختلفة عن الآخر، وهكذا أرسيت الدعائم الأولى لحساب الاحتمالات. وتطور هذا العلم بعد ذلك خطوة خطوة، ونشأت إلى جانبه بعض البحوث والقضايا الفلسفية. ولم تكن قليلة تلك الشخصيات العلمية البارزة التي ساعدت على تطور هذا الفرع من علم الرياضيات قبل زمن هيوم، ومنهم علماء مثل هويغنس[4]،

---

[1]. Shevalier de Mere.

[2]. B. Pascal (1623 - 1662).

[3]. P. Fermat (1601 - 1665).

[4]. C. Huygens (1629 - 1695).

وبرنولي[1]، وتوماس بيز[2]، وپرايس[3].

تأثر هيوم أشدّ التأثر في استخدامه لمنهج الاستدلال العليّ في مختلف بحوث اللاهوت بالدراسات التي ظهرت وتطورت في زمانه وقبل زمانه بقليل حول موضوع الاحتمالات. كان هيوم على معرفة بعلم الاحتمالات كما يدل كتاباه (رسالة في الطبيعة البشرية) و(بحث حول المبادئ الأخلاقية)، وقد حاول إشراك هذا العلم في معالجاته لنظرية المعرفة، حتى أنه في الفصل الأول من (رسالة في الطبيعة البشرية)، والذي يحمل عنوان (في الفاهمة) أو(حول القوة الفاهمة)، والمخصص لبحوث علم المعرفة، وفي عنوان القسم الثاني والأقسام الحادي عشر حتى الثالث عشر من جزئه الثالث، يستخدم مفردة الاحتمال[4] ويناقش القضايا - التي يناقشها - من زاوية الاحتمالات، بل إنه في القسم الحادي عشر يذكر حساب أوحسابات الحظ (المصادفة)، ويستفيد في الجزء الرابع من الفصل الأول من الـ (رسالة) من بحوث الاحتمالات. وفي الـ (بحث) حيث يتطرق لقضايا المعرفة يجعل عنوان القسم الرابع (حول الاحتمالات)، ويدرس هناك الدليل الاحتمالي والمعرفة الاحتمالية وعلاقتهما بالمعرفة اليقينية. ومع ذلك فقد اختلفت الآراء حول مستوى

[1]. J. Bernouli (1655 - 1705).

[2]. Thomas Bayes (1702 - 1761).

[3]. Richard Price (1723 - 1791).

[4]. Probability.

معرفته واطلاعه على قضايا علم الاحتمالات بشكلها الدقيق، حتى أن البعض يعتبرون غير مطلع على حساب الاحتمالات وغير قادر على فهم بحوثه المعقدة (اپرمن، 2000م، ص VII، وآير، 1980م، ص 56). ويذهب آخرون إلى اعتباره شخصاً ذا معرفة كافية بهذا العلم، ويرون أنه استطاع بجدارة استخدامه في مجال أعمّ هوالاستدلال العلّيّ (ويلسون، 1997م، ص 306؛ وسلمن، 1978م، ص 148).

وفيما يلي نستعرض بعض بحوثه حول حساب الاحتمالات للتعرف على خلفيته الفكرية أكثر.

2.1.5. اطلاع هيوم على حساب الاحتمالات

في ثلاثة أقسام من الجزء الثالث من الفصل الأول لـ (رسالة) يتطرق هيوم لموضوع الاحتمالات. قراءة هذه الأقسام الثلاثة (القسم الحادي عشر حتى الثالث عشر) تشي بأنّ قضية الاحتمالات كانت مهمة بالنسبة لهيوم. وعلى الأقل فقد كان ظنه، خصوصاً عند كتابته لـ (رسالة) أن حساب الاحتمالات يمكنه رفع القيمة العلمية لنظريته في المعرفة.

2.5. الاحتمالات القائمة على الصدفة

في القسم الحادي عشر التي منحه عنوان (حول احتمال الصدفة (أوالصدف))، يشير هيوم إلى أنواع استدلالاتنا،

وهي البرهان والدليل والاحتمال، ثم يقسّم الاحتمال إلى قسمين، ويقول: بعض الاستدلالات الاحتمالية هي في الواقع استدلالات حدسية تبتني على الاتفاق أوالصدفة، وطائفة أخرى من الاستدلالات الاحتمالية استدلالات حدسية تبتني على العلّة. وهنا يعترف هيوم أن الصدفة من وجهة نظره غير مقبولة[1]. يقول إن الصدفة في نفسها ليست أمراً واقعياً، وتأثير الصدفة على الذهن يختلف عن تأثير العلّيّة. العلّيّة تضطرنا إلى البحث عن الأشياء في علاقات خاصة، بمعنى أن نتوقع تحقق أيّ شيء بشكل متلازم مع علاقات خاصة، لكن الصدفة تزيل هذا التعيّن والتوقع، وتترك الذهن في وضعية محايدة غير متعينة. (اللافرق) صفة ذاتية للصدفة، فالصدفة معناها اللافرق المطلق، لذلك لن يكون ثمة أي ترجيح أوأولوية لحدث تصادفي على حدث تصادفي آخر. إذا اعتبرنا مصادفةً أولى أوأرجح من مصادفة أخرى فيجب أن نعرض وجه هذا الترجيح ومبرره، ونعلن عن الشيء الذي جعل هذه الصدفة مرجحة ذات أولوية. أي ينبغي أن نعترف بوجود علّة، وهذا

[1]. رفض الصدفة يعني الاعتراف بالعلّيّة. أية علّيّة يعترف بها هيوم برفضه للصدفة؟ هل هي العلّيّة الإثباتية أم العلّيّة الثبوتية الميتافيزيقية؟ بقليل من التدبر يمكن الاستنتاج إنه برفضه للصدفة قد اعترف بالعلّيّة الثبوتية. لأن الصدفة إذا كان المراد منها المعنى المضاد للعلّيّة الإثباتية فلا حاجة لنفيها ورفضها، لأن نفيها مجمع عليه ولا يوجد من يقول بها. القول بالصدفة بالمعنى المضاد للعلّيّة الإثباتية إنكار لأحد الأمور البديهية. يؤمن الجميع بأن بعض الأحداث وقعت متقارنة متعاقبة إلى درجة أن مشاهدة أحد هذه الحوادث يصرف الذهن إلى الحدث الآخر. ما من أحد بمستطاعه إنكار وجود التداعي بهذا الشكل، وبالنتيجة لا يمكنه إنكار العلّيّة الإثباتية. وعليه، فما يمكن أن يُعترف به أويرفض هوالصدفة بالمعنى المضاد للعلّيّة الثبوتية، وهيوم في عداد معارضي الصدفة بالمعنى الأخير.

يعني رفض الصدفة وبطلانها.

والآن، إذا رجّحنا مصادفة على مصادفة أخرى، واعتبرنا وجه الترجيح كثرة أوأكثرية وقوع تلك المصادفة المرجَّحة، فكأنّ هذه الأكثرية مجرد علامة أومؤشر عندنا على وجود علّة تقتضي أولوية مصادفة على مصادفة أخرى، وإلاّ، طالما كانت المصادفة مصادفة فلن يكون لترجيحها على باقي المصادفات أي وجه أومبرر. وعليه، لوأردنا تأسيس حساب لقوانين المصادفات نكون في الحقيقة قد نحتنا قوانين تعبّر عن أداء ونشاط تلك العلل الخفية. ما يتوفر لنا عند صياغة هذه القوانين وإيجادها ليس سوى كيفية تركيب وتوزيع الصدف الماضية.

والآن، ينبغي أن نرى كيفية تأثير هذا التركيب والتوزيع للصدف الماضية على أذهاننا، وكيف يصوغان معتقداتنا وآرائنا. لا شكّ في أنه يتعذر الإتيان ببرهان لصالح أن الحدث المستقبلي سيقع طبقاً للأكثرية. مثلاً، إذا كانت أربعة وجوه للزار السداسي بشكل معين والوجهان الآخران بشكل آخر، فلا يمكن الإتيان ببرهان على أن إلقاء الزار (النرد أوزهر النرد) في المرة القادمة سيُظهِر الشكلَ الذي يمثل الأكثرية في الزار، أي الشكل الذي تشترك فيه أربعة وجوه من الزار، ولكن حيث أن أي وجه من وجوه الزار الستة لا يختلف عن الوجوه الأخرى، واحتمال ظهور هذا الوجه يساوي احتمال ظهور

الوجوه الأخرى، أي احتمال واحد من ستة، لذا يمكن القول إن احتمال ظهور الوجه ذي الشكل المشترك بين أربعة وجوه يساوي أويساوي - 1 [1].

يمكن التنبؤ من المذكور أعلاه أولاً بأن هيوم لم يكن أجنبياً على حساب الاحتمالات، وثانياً إنه كان يعتبر حساب الاحتمالات عروةً مناسبة تستطيع تقعيد وضبط أحكامنا حول الأمور الواقعية. بعبارة أخرى، في ذهنه، يمكن قياس الاستنتاجات العلّيّة باستخدام حساب الاحتمالات. ومن هنا فهومضطر لإنكار الصدفة، لأنه لووافق الصدفة فلن يستطيع في أي من مواطن الصدفة التحدث عن الاستنتاج العلّيّ، وبالتالي فكأنه اعترف بأنه لا يمكن دراسة كل الأمور الواقعية والحكم عليها بمعونة الاستنتاج العلّيّ، وهذا يعني انهيار كل أسس الفلسفة الإنسانية أوالعلوم الإنسانية التي يرنوإليها، والتي كان المفترض أن تتحفنا بعلم الطبيعة الإنسانية، العلم الذي يكافئ ميكانيك نيوتن في رسوخه وقطعيته.

---

[1]. يستشف أن هيوم ابتعد هنا عن نزعته التجريبية، واعترف بالاحتمال المنطقي على نحوقبلي، وعلى الرغم من رأيه الذي يقول فيه إنه لا ينبغي الحكم على الأمور الواقعية إلاّ عن طريق التجربة والاستنتاج العلّيّ، إلاّ إنه لم يفعل ذلك في خصوص احتمال المصادفات، وقدم الاحتمال المنطقي على الاحتمال التجريبي. ويبتعد هيوم هنا عن نزعته التجربية من وجه آخر ألا وهورفض الصدفة. من وجهة نظره الصدفة ليس لها وجود خارجي، إنما ينبغي دوماً اعتبار الشيء الذي يسمى تصادفياً حادثةً مجهولة العلّة، وليس حادثة بلا علّة. هذا الابتعاد عن النزعة التجريبية طبعاً قضية مكررة ذات سوابق كثيراً ما تحدث في فكر هيوم، فهويعتقد أننا نعتقد بمقتضى طبيعتنا أن لكل حدث علّة.

3.5ـ الاحتمالات المبتنية على العلّيّة

وفي باقي بحوث هيوم حول الاحتمالات يمكن العثور على تأييدات أخرى على الادعاء السالف. ففي القسم التالي من الـ (رسالة) يفتح بحثاً بعنوان (حول احتمال العلل). في هذا البحث يكرر تأكيده على لاواقعية الصدفة، ويقول مع أن الاحتمالات المتعلقة بالعلاقات العلّيّة لها أنواع متعددة، لكنها جميعاً تقوم على أساس واحد. كل هذه الاحتمالات تقوم على تداعي تصورات خاصة عن طريق انطباع فعلي. مثلما سلف القول في مواضع سابقة، ينتج هذا التداعي عن العادة، والعادة هي ثمرة مشاهدات علاقة متكررة لعدة أشياء مع بعضها. والعادة تصل تدريجياً إلى حدّ كمالها، أي مع كل مرة نشاهد فيها رابطة بين عدة أمور تتكرس العادة أكثر، وبذلك يتعزز التداعي وتزداد سرعته. وتحصل هذه العادة وتنموبشكل تدريجي بحيث لا يشعر الإنسان بفرق بين المراتب المختلفة والقريبة من بعضها. ولكن إذا نمت هذه العادة تدريجياً فسيكون التداعي سريعاً وقوياً بحيث يكون الاستدلال القائم على هذا التداعي دليلاً تاماً. بمعنى أن القضية الناتجة عن مثل هذا الاستدلال على الرغم من قابليتها للتشكيك المنطقي والناجم عن إمكانية واحتمالية جهتها، تتعالى عى أي شك أوارتياب.

إذا لم تكن الآصرة بين شيئين في تجاربنا الماضية دائمية وبلا استثناء، أي إذا كانت هذه الآصرة والتعاقب بين شيئين قائماً

أحياناً وغير قائم في أحيان أخرى، فإن درجة توقعنا لنتائج التجارب القادمة ستكون متباينة. إذن، لوكانت الآصرة بين شيئين دائمية ولا استثناء فيها فإننا نتوقع حتماً في المستقبل وبمشاهدة أحد الشيئين أن نشاهد الشيء الثاني، وهذا هو(الدليل التام). بمعنى أن العقيدة التي تتأتّى عن هذا الطريق، مع أنها ليست علماً لا يرقى إليه الشك، ولكن لا سبيل أيضاً للشك الفعلي الحالي إليها. ولكن إذا جرّبنا شيئاً لمرات عديدة في علاقة له بشيء، وجربناه مرات أخرى في علاقة له بشيء آخر، أي إذا شاهدنا حالات من الاختلافات في النظام السائد بين الأشياء، فيجب أن نشرك هذه الاختلافات أي نأخذها بنظر الاعتبار في أحكامنا وتقييماتنا.

يشرك عوام الناس هذه الاختلافات في أحكامهم بإنكار العلاقة بين العلل والمعلولات، أي إنهم يقولون: يمكن حتى من دون وجود مانع أن لا يترتب المعلول على علته. بينما الفيلسوف عندما يرى اختلافاً في نظام الأمور سينسب هذا الاختلاف إلى علل خافية عن أنظارنا. الفلاسفة لا يحكمون أبداً بوجود الصدفة والاتفاق، إنما ما يتصوره البعض صدفة له علّة خافية غير معروفة تمنع من ظهور المعلول المتوقع تبعاً للعلّة المعروفة (هيوم، 1989م، ص 58؛ ويلسون، 1997م، ص 281). على سبيل المثال عندما تعطب ساعة وتتوقف عن العمل قد يتصور الإنسان غير المطلع أن عطبها هذا من الصدفة

لكن مصلّح الساعات الخبير ينسب عطبها هذا إلى وجود أتربة وغبار بين أسنان عجلاتها المسننة مثلاً. والخلاصة هي أن حصيلة التجارب الجمة للفلاسفة أن: (الربط بين كل العلل والمعلولات بنحومتساوٍ أمر ضروري، وعدم القطعية الظاهرية في بعض الحالات ناجم عن عرقلة العلل الخافية عنا) (هيوم، 1978م، ص 132). وهذا كلام غريب جداً على لسان هيوم حين لا يعتبر العلّيّة في بعض أقواله سوى ظاهرة نفسية. يلوح أن كلام هيوم هنا وكلامه أيضاً في نفي الصدفة يشهدان على أنه رغم مساعيه للتوفيق بين الاستدلال العليّ والإيمان بالتجربة واختزال العلّيّة إلى تعينّ ذهني، كان يعتبر العلّيّة، في ارتكازه، علاقةً ثبوتيةً بين الظواهر.

مهما يكن، فالعوام والفلاسفة على السواء، حين يشاهدون اختلافات في المعلولات يصلون إلى نتيجة واحدة هي أن تكون لهم بخصوص المستقبل عقيدة يشوبها الشك والتردد. بمعنى أنهم سيعتبرون عقائدهم في مستوى الاحتمال ليس أكثر، وسيحتملون وقوع الأحداث وتكرارها في المستقبل حسب أكثرية العلاقات التي يشاهدونها.

والواقع أن هذا الهبوط في قوة العقيدة، من العقيدة اليقينية إلى العقيدة المحتملة، ناجم بالدرجة الأولى عن أن تكرار مشاهدة الآصرة بين شيئين في الماضي لم يكن بالمقدار الذي يفرز عادة كاملة، ولأن العادة غير كاملة، فعندما نكون قد شاهدنا شيئاً

إلى جانب معلولات مختلفة سيكون حكمنا حسب التجارب الماضية أن نعتبر كل تلك المعلولات ممكنة، ونحكم على احتمالاتها حسب التجارب الماضية. أي على أساس مبدأ شبه المستقبل بالماضي، وهومبدأ لا يقبل الإثبات، نحاول توزيع كثرة كل واحد من المعلولات المقترنة بالعلّة المنظورة في الأحداث الماضية، على الأحداث المستقبلية. من باب المثال إذا كانت تسع عشرة سفينة من مجموع عشرين سفينة أبحرت في الماضي قد عادت سالمة إلى مرافئها، سوف نتوقع في المستقبل أيضاً بالنسبة لكل عشرين سفينة تنطلق في البحار أن تعود منها تسع عشرة سفينة سالمة، وتتعرض واحدة منها لحادث.

مراجعة التجارب السابقة هي في الغالب للتنبؤ بحدث معين. ففي مثال السفن لا نروم الحكم على عشرين سفينة سوف تنطلق في البحار مستقبلاً، إنما نريد أن نعرف هل ستعود السفينة الفلانية التي تمخر الآن عباب البحار سليمة إلى مرافئها أم تتعرض لحادث مدمر؟ من جهة أخرى، مع وقوع كل حادث جديد يتغير عدد المشاهدات وعلاقاتها فيما بينها، ونحن في كل حالة من حوادث المستقبل، وبما يتناسب ومشاهدات الماضي، سنقرن الاحتمال الأكبر بالحالات التي وقعت في الماضي أكثر. على سبيل المثال، إذا كانت نصف السفن قد تعرضت في الماضي لحوادث فسنحتمل بالنسبة للسفينة القادمة بنسبة خمسين بالمائة أن تتعرض لحادث، ولكن إذا

عادت سليمة فسيكون احتمال العودة بسلامة بالنسبة للسفينة اللاحقة أكثر من خمسين بالمائة.

بخصوص أحداث المستقبل نخصص الاحتمال الأكبر للأحداث التي وقعت في الماضي أكثر من غيرها، لأن عامل التداعي يدفعنا بذلك الاتجاه، بمعنى أن قوة التصور الذي يتداعى والذي هوأكثر عدداً حسب الحوادث، أكبر من قوة تداعي الأحداث الأقل عدداً.

كمثال على ذلك، متى ما وقعت أحداث متعددة تبعاً لشيء معين مثل (أ)، وكان لكل واحد من هذه الأحداث عدد مختلف من حالات الوقوع، كأن نشاهد مثلاً الحادث (ب) يقع عشرين مرة بعد الحادث (أ)، ونرى الحادث (ج) يقع ثلاثين مرة بعد الحادث (أ)، ونجد الحادث (د) يقع خمسين مرة تبعاً للحادث (أ)، فمع كل مرة نشاهد فيها الحادث (أ) ستتداعى الأحداث (ب) و(ج) و(د) في آذهاننا، لكن قوة تداعي (د) ستكون أعظم بالطبع من قوة تداعي (ب) و(ج). عندما نقول إن احتمال (د) أكبر من احتمال (ب) و(ج)، فإننا نتحدث في الواقع عن قوة أكبر يتمتع بها تصور (د) المتداعي.

4.5. حساب احتمالات صحة الفرضيات العلمية

تعرفنا لحد الآن على أهمية مكانة الاحتمالات وتفسيرها عند

هيوم، وعلمنا أن تصوره عن الاحتمالات له صلة وثيقة بتصوره عن العلّيّة والاستدلال العليّ. وكما سبقت الإشارة فقد شهدت بحوث الاحتمالات تطوراً ملحوظاً في عصر هيوم، ولم يكن هيوم أجنبياً على هذه التطورات. لقد كان مطلعاً على أفكار ريتشارد پرايس صاحب الخبرة العميقة بموضوع الاحتمالات، وقد قرأ نقده لدراسة (حول المعجزات) وأثنى عليه.

لقد كان پرايس من زملاء توماس بيز والمقربين إليه. وفي حساب احتمالات صحة الفرضيات العلمية، ثمة قاعدة أوقانون مشهور باسم رجل الدين البريطاني هذا يدعى قانون بيز[1]. طبقاً لهذا القانون ينبغي في حساب احتمالات الفرضيات أخذ الاحتمالات السابقة أيضاً بنظر الاعتبار[2]. لم يرد قانون بيز أومعادلة بيز في كتابات بيز بصراحة، لكن أخلافه استنبطوا من مجموع آرائه ونظرياته في حساب الاحتمالات، معادلاتٍ أطلقوا عليها اسم معادلة بيز أضحت اليوم موضوعاً لبحوث وحوارات فلاسفة العلم وعلماء الرياضيات والإحصاء. الذين يؤمنون بكفاءة معادلة بيز يعرفون باسم البيزيين[3]. والبيزية[4] اليوم مدرسة في علم المعرفة لها تقارير وتعاريف مختلفة. ومع وجود اختلافات معينة بين هذه التقارير لكنها تتطابق في عدة مبادئ وأصول.

---

[1]. Bayes,s theorem.

[2]. سندلي بإيضاحات في هذا الشأن لاحقاً.

[3]. Bayesian.

[4]. Bayesianism.

عرضت هذه المشتركات في مبدئين أوثلاثة مبادئ.

المبدأ الأول: نظرية المعرفة أوعلم المعرفة المثمر هونظرية لا تقوم على أساس الاعتقاد بكل شيء أولا شيء، بل تقوم على درجات العقيدة، بمعنى أنها عندما تواجه قضية معينة لا تحكم بأنها إما صادقة أوكاذبة ولا يوجد أي خيار آخر بين هذا وذاك، إنما ينبغي الأخذ بنظر الاعتبار احتمال أن تكون القضية صحيحة.

المبدأ الثاني: بعبارة أخرى، ينبغي تصنيف درجات قبول عقيدة ما طبقاً لحساب الاحتمالات.

المبدأ الثالث: المبدأ المشترك الثالث بين كثير من البيزيين، وبتعبير مبسّط، هومتى ما أردنا فحص احتمال صحة قضية ما على أساس شواهد، فيجب أن نأخذ في حسابنا احتمال صحة نفس القضية عندما لا تتوفر لنا نفس تلك الشواهد.

وفقاً لهذه المبادئ الثلاثة تتكون معادلة باسم (قانون بيز) يستخدم للإشارة إلى درجة تأثير المعلومات الجديدة في رفع أوخفض درجة الاعتقاد بقضية ما (ايرمن، 2000م، ص 27). قبل عرض قانون بيز ينبغي القول إن البيزيين يعتقدون أنه متى ما لم يطبّق شخص ما عقيدته على تعاليم الاحتمالات سيكون دائماً عرضة لمخاطرة يسمونها داچ بوك[1]، والمراد منها أنه سيكون

---

[1]. Dutch Book.

معرض لخطأ أوضرر أكيد.

النقطة الأخرى هي أن هيوم كان في رأي بعض الخبراء البيزيين متأثراً بقانون بيز، سواء في بحوثه حول برهان النظام أوفي دراسته لموضوع المعجزة.

فيما يلي ندلي بإيضاحات حول قانون بيز ونتعرف على تعابير أومصطلحات مثل (الاحتمال الشرطي)، و(الاحتمال القبلي)، و(الاحتمال البعدي).

نوضّح قانون بيز بمثال افتراضي (سلمن، 1978م، ص 146 ـ 147). لنفترض أن نسبة مئوية قليلة من اللآلئ لها ألوان تجعلها عديمة القيمة. ووجدنا في اللآلئ الطبيعية والاصطناعية التي فحصناها أن 1% من اللآلئ الاصطناعية (لآلئ التربية) يوجد فيه هذا اللون. ووجدنا مثل هذا اللون في 3% من اللآلئ الطبيعية التي فحصناها وأخضعناها للاختبار. ولنفترض أن اللآلئ المختبرة عندنا 90% منها اصطناعية تربوية و10% منها طبيعية. والآن، إذا كانت هناك لؤلؤة لا نعلم هل هي اصطناعية أم طبيعية، ويوجد فيها ذلك اللون غير المحبذ، فكم سيكون احتمال أن تكون تلك اللؤلؤة اصطناعية؟ نكتب المعلومات المتوفرة لدينا مرة أخرى، ونرمز لكل واحدة منها بعلامة اختصارية.

احتمال أن تكون اللؤلؤة اصطناعية 9%، وإذا رمزنا للآلئ بـ A، ولكونها اصطناعية بـ B، وللاحتمال بـP، ووضعنا علامة

العطف &، فسيكون لدينا:

0/9 = احتمال أن تكون اللؤلؤة اصطناعية = P(A&B)

وإذا رمزنا للؤلؤة الطبيعية بـ B فسيكون لدينا:

0/1 = احتمال أن تكون اللؤلؤة طبيعية = P(A&B)

يسمى هذان الاحتمالان بـ (الاحتمال القبلي).

كما نعلم أن احتمال أن تكون اللؤلؤة الاصطناعية ذات لون غير محبذ هو0/01، وإذن، لورمزنا لنقيصة اللون غير المحبذ بـ C، فسيكون لدينا:

0/01 = احتمال أن تكون اللؤلؤة الاصطناعية مصابة باللون غير المحبذ: P(A&B/C)

ونعلم أيضاً أن احتمال أن تكون اللؤلؤة الطبيعية مصابة باللون غير المحبذ هو0/03، لذا سيكون لدينا:

0/03 = احتمال أن تكون اللؤلؤة الطبيعية مصابة باللون غير المحبذ = P(A&B/C)

يسمى هذان الاحتمالان الأخيران التبيين الصحيح[1] أوالعرض الصحيح. والآن بعد أن اتضحت مجموعة معلوماتنا نعرض السؤال بلغة رمزية، وهو: إذا كانت لؤلؤة مصابة باللون

[1]. Iikelihood.

غير المحبذ، ولا نعلم هل هي طبيعية أم اصطناعية، فكم بالمائة يحتمل أن تكون اصطناعية؟

احتمال أن تكون اللؤلؤة مصابة باللون غير المحبذ = (A&C/B)

P

يسمّى هذا الاحتمال الأخير (الاحتمال البعدي).

يستخدم قانون بيز لحساب مثل هذه الاحتمالات. يكتب قانون بيز في ضوء الرموز المذكورة على النحوالتالي:

وباستبدال الكميات المتوفرة لدينا بدل الرموز المذكورة أعلاه ستكون المعادلة وجوابها:

$$P\ (A\&C/B) = \ = \ = 0/75$$

تستخدم معادلة بيز لحساب احتمال صحة الفرضيات العلّيّة، والغاية من استخدامها هوتشخيص احتمال صحة الفرضية موضوع الاختبار في ضوء المشاهدات القديمة والجديدة. في بحوث برهان النظام والمعجزة سندلل كيف يمكن التعبير عن استدلالات هيوم ضد برهان النظام وأخبار المعاجز على شكل معادلة بيز.

الفصل السادس

النزعة الطبيعية

6-1. عودة إلى مناقشة العلل التامة

ذكرنا لحد الآن أن هيوم يؤمن بنوعين من العلّة أوبنوعين من العلاقة العلّيّة، وفي ثنايا البحوث السابقة واجهنا مراراً السؤال القائل: كيف يمكن، بقبول الأسس التجربية التي يؤمن بها هيوم، الإيمان بوجود علل خفية لا يمكن مشاهدتها ولن يتاح للإنسان أبداً أن يشاهدها؟ هذه الإشكالية لا تواجه هيوم عن طريق القول بالعلل العامة والخفية فقط، إنما ثمة الكثير من المعتقدات الأخرى لا يمكن إيضاحها مع الوفاء لمنحى أصالة التجربة. من هنا، حاول بعض شراح هيوم عن طريق نسبة النزعة الطبيعية له، معالجة وحل الثغرات التجربية في فكره. هؤلاء الشراح لا يعتبرون هيوم وجهاً متطرفاً في النزعة التجربية، إنما يذهبون إلى أنه يعترف بطائفة من المعتقدات ليست لها أية جذور في تجارب الإنسان أوعقله، أي لا يمكن إرجاع أصولها إلى التلقيات الحسية، ولا يمكن إقامة برهان عليها.

تعود أصول هذه المعتقدات إلى طبيعتنا. العقائد الطبيعية التي لا مناص منها هي تلك التي يعتقد بها الإنسان لمجرد كونه إنساناً، من دون أن يجد نفسه بحاجة إلى تبرير أوتسويغ عقيدته هذه. من هذه المعتقدات يمكن الإشارة إلى مبدأ العلّيّة، ووجود العالم الخارجي، ووجود البشر الآخرين، وصحة شهادة الذاكرة. في البحث التالي سنتطرق لموضوع

العقائد الطبيعية التي لا تقبل التسويغ، وكمقدمة سنتحدث قليلاً عن فلسفة العقل الاسكتلندي المألوف[1].

2-6. النزعة الطبيعية الاسكتلندية

فلسفة العقل الاسكتلندية المألوفة، والتي تسمى أحياناً النزعة الطبيعية، فلسفة ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر من قبل توماس ريد، وعمل عدد من الفلاسفة الاسكتلنديين، مثل ستيوارث، على إشاعتها وترويجها. شاعت هذه النظرية في النصف الأول من القرن التاسع عشر في بريطانيا الكبرى وحظيت بإقبال ملحوظ. عارض الفلاسفة الطبيعيون هيوم معارضة جلية. توماس ريد كان يعتقد أن جذور نزعة الشك عند هيوم تعود إلى نظرية التصورات الديكارتية التي تبناها لوك بعد ذلك. تقول نظرية التصورات إننا لا ندرك الأشياء الخارجية مباشرة، وإن متعلق إدراكنا المباشر، أي ما ندركه مباشرة هوأمر ذهني. بعبارة أخرى: التصورات هي المعلوم بالذات بالنسبة لإدراكاتنا.

الأشياء الموجودة في العالم الخارجي المستقل، والتي تحكي عنها التصورات، ليس متعلق إدراكنا. من وجهة نظر ريد الحصيلة الحتمية لهذه النظرية هي وجود مسافة دائمية بين الإنسان والعالم الخارجي، وبهذا تسيطر النزعة التشكيكية على

[1]. common sense philosophy; common sensism.

فكر الإنسان بنحولا علاج له، لأنه لولم تكن لنا معرفة مسبقة بالعالم المستقل عن أذهاننا، أي العالم الخارجي، فكيف يمكننا أن نعلم أن التصورات الموجودة في أذهاننا تحاكي أشياء ذلك العالم الخارجي؟ (مونس، 1999م، ص 1). يعتقد ريد أن هيوم لم يكشف بشكل جيد عن لوازم نظريته حول التصورات ومبادئه التجربية، وبالتالي تقيد بنزعة شك شاملة وراح يعتقد أنه لا يوجد في العالم لا مادة ولا ذهن، ولا يوجد سوى انطباعات وتصورات. نزعة الشك الناتجة عن نظرية التصورات ولوازم النزعة التجربية ليست ظاهرة (علنية) في أفكار جميع القائلين بأصالة التجربة، لأن التجربيين ليس لهم جميعاً منظومات فكرية متناسقة. ما يميز هيوم هوأنه بخلاف التجربيين المتقدمين عليه، التزم بلوازم نظرياته وكشف عن نزعة الشك الكامنة فيها، واعترف بها. في فلسفة هيوم، لسنا محرومين من اليقين بالعالم الخارجي المستقل وحسب، بل لا نتوفر على اليقين حتى بخصوص الطابع الواقعي للنفس، فالواقع هوالانطباعات نفسها ليس إلاّ (مونس، 1999م، ص 1).

حاول توماس ريد الكشف عن معضلات أصالة التجربة، وأراد إحلال فلسفة أخرى محلها، وهي الفلسفة الطبيعية أوما اشتهر بفلسفة العقل الاسكتلندية المألوفة.

يستعين توماس ريد في معارضته لنظرية التصورات ولوازم أصالة التجربة بالعقل المألوف، ويعتبر يقين وعقيدة الناس

العاديين حجة تدل على خطأ الرؤية المعارضة. يعتقد الإنسان العادي أنه عندما ينظر للشمس فإن مُدْرَكَهُ (ما يدرِكُهُ) هوالشمس، وليس التصورات والانطباعات (كاپلستون، 1994م، ص 366). من منظار ريد، بخلاف الناس العاديين، وقع بعض الفلاسفة مثل هيوم وأسلافه في مغالطة. إدراك الإنسان من الأمور المركبة من أجزاء، وأحد هذه الأجزاء هوالتجربة الحسية. التجربة الحسية واسطة ومعبر لتحقق الإدراك، لا أنها هي نفسها مُدرَك. لقد خلط التجربيون بين التجربة الحسية والمدرَك، لذلك اعتبروا متعلق الإدراك نفس التجربة الحسية أوالصورة المحسوسة، وأقاموا بذلك حجاباً حاجزاً بيننا وبين الواقع الخارجي (مونس، 1999م، ص 1).

ذهب ريد إلى أن هذه الصور المحسوسة التي تفرض مثل هذه المسافة بيننا وبين الواقع، إنما هي أمور وهمية ناتجة عن أخطاء أساسية وقع فيها بعض الفلاسفة. ومن ذلك أن أشخاصاً مثل جون لوك اعتبروا العناصر المكونة لمعرفة الإنسان (تصوراته البسيطة)، التصورات الخالية من أي حكم، ولا يتكون حكمٌ وتصديق وعقيدةٌ عنها إلاّ عندما تقارن ببعضها ويقوم بينها تطابق أوعدم تطابق. يعارض ريد هذا الرأي ويقول: بدل أن نعتبر التصديق والعقيدة ثمرة التطابق والمقارنة بين التصورات البسيطة، يجب أن نعد التصورات البسيطة ثمرة تحليل أحكام الإنسان ومعتقداته (كاپلستون، 1994م، ص 366).

إدراكات الإنسان الحسية لا تعطينا الصور المحسوسة فقط، إنما تعطينا في الوقت ذاته الاعتقاد بوجود ذلك الشيء المحسوس وشكله وأبعاده وحجمه. هذا الاعتقاد بالوجود و... الخ، ليس ثمرة تحليل تصور ذلك المحسوس، إنما هومدرج في ذات ذلك الإدراك الحسي (كاپلستون، 1994م، ص 366).

ويعارض توماس ريد أصالة التجربة من زاوية أخرى. يرى التجربيون أن التجربة الحسية هي مبدأ معرفة الإنسان ومنطلقها ومحطتها الأولى، لذا فهم يعتقدون أنه لا يمكن القبول بعقيدة إلاّ إذا كانت مبررة أومسوغة، بمعنى أنْ تكون مسوغة عن طريق مقارنتها بالخارج والحكم بتطابقها مع الخارج. هذه الرؤية في أصالة التجربة وليدة الغفلة عن نقطة معينة هي أن مقارنة فحوى عقيدة ما مع العالم الخارجي غير ممكنة من دون حمل عقائد معينة عن العالم. يمكننا تسويغ عقيدة ما بردّها إلى عقيدة أخرى، لكننا لا نستطيع الخروج عن كافة عقائدنا، وبالتالي لا نستطيع تسويغ جميع عقائدنا. وعليه لا يمكن تسويغ المعتقدات إلاّ عندما تتوفر لدينا مجموعة من المعتقدات الأساسية الغنية عن التسويغ.

وعلى حد تعبير بعض أنصار ريد: العقيدة هي الشرط التمهيدي للعقل والاستدلال، لا أن العقل أوالاستدلال هوالأساس النهائي للعقيدة (مونس، 1999م، ص 2).

لهذا الكلام أصداء كانطية واضحة، فهوعلى غرار آراء كانط لا يرى تصورات الإنسان ومعتقداته وأحكامه ثمرة التجربة الحسية المحضة. هنا يلاحظ نفس الاختلاف الذي عرف ما بين آراء كانط وهيوم. يعتقد هيوم أن مشاهدة الشيء ليس سوى تلقي انطباعات حسية، لكن كانط يعتقد أن المشاهدة ليست مجرد تلقي انطباعات حسية، إنما هي شيء مضاف على ذلك.

العقائد الأساسية الغنية عن التبرير هي بمثابة الشرط لأي تبرير للعقائد القابلة للتبرير، وهي أحكام وأصول طبيعية وهدية الله للفهم الإنساني. الأحكام والأصول الطبيعية جزء من طبيعة الإنسان، وتقوم عليها كل معارفنا. هذه الأحكام والأصول الطبيعية تشكل عقل الإنسان المألوف، وكل ما يتناقض معها يعد مستحيلاً (كاپلستون، 1994م، ص 367).

عقل الإنسان المألوف هوفي الواقع تركيبة من الأحكام البديهية التي تعمل كركيزة لاستنتاج الأحكام النظرية. الأحكام البديهية ليست اكتسابية، ونادراً ما يمكن إقامة برهان مباشر عليها، وهي عموماً غنية عن البرهان. هذه الأحكام في رأي ريد إما إنها من قبيل الأوليات التي تحتوي تصورات بديهية، أوإنها على الأقل بمجرد أن تعرض على ذهن الإنسان تحظى بتصديقه وقبوله. بعض هذه الأحكام تمتاز بالضرورة المنطقية بحيث أن نقيضها مستحيل، وطائفة أخرى منها أحكام إمكانية. الحقائق أوالأحكام الضرورية تنتمي للفئة الأولى من قبيل الأحكام

المنطقية أوالرياضية، وثمة في المبادئ والأحكام الأخلاقية الأساسية والميتافيزيقية أحكام من هذا الصنف. من الأحكام الأخلاقية الضرورية من وجهة نظر ريد هوأنه يجب عدم مؤاخذة شخص على فعْلٍ لم يكن قادراً على تركه. وبعض الأحكام الميتافيزيقية الضرورية من منظار ريد هي: الحكم بوجود البدن، والحكم بوجود النفس، والحكم بأن لكل حادث علّة، والحكم بوجود تخطيط وتدبير في علّة الأشياء التي توجد فيها علامات التخطيط والتدبير (كاپلستون، 1994م، ص 367). الاعتقاد بوجود عالم مستقل عنا هوالآخر من سنخ الأحكام البديهية، لكن ريد لا يراه في عداد الحقائق الضرورية بل يقول إنه حكم إمكاني، لكن لهذا الحكم دوراً مهماً للغاية في المعرفة البشرية، لأن الاستدلالات القائمة على التجربة الحسية ـ ولها مديات واسعة بسعة العلوم الطبيعية ـ منوطة كلها بالاعتقاد بوجود عالم خارجي. الاستدلال بالتجربة الحسية لا يكون معقولاً إلاّ عندما نكون قد عرفنا مسبقاً العالم الذي هوموطن المحسوسات. وعليه فالاعتقاد بالعالم الخارجي لا يمكنه أن يكون هوذاته حصيلة الاستدلال المعتمد على التجربة الحسية. إذن كيف نؤمن بمثل هذا العالم؟ إذا لم يكن هذا الاعتقاد قد مُنح لنا على شكل عقيدة طبيعية لما استطعنا أبداً أن نؤمن بوجود مثل هذا العالم. وجود مثل هذه العقيدة شرط لكل معارفنا (مونس، 1999م، ص 2).

وهناك معتقدات إمكانية أخرى لولم تكن قد منحت للإنسان بشكل طبيعي، لأضحت الكثير من استدلالاتنا متعذرة. يدرج توماس ريد عقائد طبيعية أخرى في عداد العقائد الطبيعية الإمكانية، وهي: كل ما أتذكّر حدوثه بشكل مميّز حدث فعلاً. كل ما ندركه بحواسنا موجود وهوكما ندركه. المستقبل كالماضي (مبدأ رتابة الطبيعة). توجد كائنات حية أخرى ذات شعور كما ندركها نحن، أي بالشكل الذي ندركها عليه (كاپلستون، 1994م، ص 368 ـ 369).

إذا لم تكن هذه المعتقدات الطبيعية فكيف كان من الممكن التوصل لها عن طريق التجربة الحسية؟ الاعتقاد بمثل هذه الأحكام هي فلسفة العقل المألوف، أوبتعبير آخر النزعة الطبيعية التي تتخذ مواقفها بصراحة على الضد من أصالة التجربة وتعارضها. يحكم توماس ريد على التجربيين ومنهم هيوم بالتشكيك، ويعتقد كما سلف القول أن هيوم تجربي وفيّ لأصالة التجربة استطاع الكشف عن نزعة التشكيك الكامنة في أصالة التجربة.

3ـ6. هيوم والنزعة الطبيعية

في مطلع القرن العشرين وجّه بعض شراح هيوم النقود لآراء توماس ريد وإيمانوئيل كانط الذين اعتبرا هيوم فيلسوفاً مشككاً. كمپ سميث كان يعتقد أن قراءة ريد لهيوم قراءة غير

صحيحة. طبقاً لقراءة كمپ اسميث كان هيوم نفسه واعياً لنزعة التشكيك الكامنة في أصالة التجربة ولـم يكن يريد إثارة الشك، بل كان يعارض نزعة الشك من منطلق أفكار تشبه أفكار ريد. يعتقد كمپ اسميث أن نظام البحوث في كتاب هيوم (رسالة في الطبيعة البشرية) نظام مضلل. من أجل أن ندرك كتاب (رسالة في الطبيعة البشرية) بصورة صحيحة يجب أن نقرؤه من آخره إلى أوله. وكما نعرف فإن الفصل الأول من هذا الكتاب يحتوي آراء في علم المعرفة طرحت من منظار أصالة التجربة، لكن الفصل الأخير منه يتضمن آراء في الأخلاق لا تتناغم مع مواد الفصل الأول، وفيها نزعة طبيعية. في الفصل الأخير من الـ (رسالة) نواجه آراءً تشبه رأي هاچسن في الأخلاق. كان هاچسن لا يرى الأخلاق نابعة من العقل والبراهين والاستدلال، بل يعتبرها مرتكزة على المشاعر التي منحتنا الطبيعة إياها، وكان يعتقد أن عقل الإنسان في الأخلاق عبد لعواطفه. يعمّم هيوم هذه الرؤية ويقول: ليس في الأخلاق وحسب بل حتى في الأمور الواقعية على الخصوص يتبع عقلُ الإنسان عواطفه. كل المعرفة البشرية متوكئة على العقائد الطبيعية. ومحصلة الكلام هي أن ما جاء في الـ (رسالة) ليس فلسفة أصالة التجربة، بل هوفكر طبيعي النزعة (مونس، 1999م، ص 3).

ما ذكرناه هوخلاصة الرأي النهائي لكمپ اسميث حول هيوم. بيد أن الجميع لا ينظرون لفلسفة هيوم على هذا النحو. ينقل كمپ اسميث رأي الذين يعتقدون أن كلام هيوم لم يطرح

بصراحة ووضوح بحيث يمكن الغور إلى الفلسفة الحقيقية الموجودة فيه من دون أي تكلف وتأمل. كلامه خصوصاً في الـ (رسالة) مفتوح ومطروح بأساليب متنوعة إلى درجة أنه لا يمكن أن ننسب له رأياً معيناً على نحوحاسم. أحياناً لا يكون التناقض في آرائه غير متوقعاً، إذ يمكن استقاء أية فلسفة من كلامه، ومن ثم وضع هذه الفلسفات مقابل بعضها للخصلوص إلى نتيجة فحواها أن كتابه لا ينطوي على أية فلسفة. إنه يعد كل المعتقدات سواء حول النفس أوحول العالم الخارجي أوهاماً (كمپ اسميث، 2002م، ص 207).

يقول كمپ اسميث إن هذا التصور عن هيوم تصور شائع لكنه غير صحيح.

لا ينكر هيوم العالم الخارجي. وهوطبعاً يوافق باركلي في تعذر معرفة العالم المادي. لقد أقام أدلة على أنه لا يمكن بالعقل والتجربة إثبات وجود الأجسام الخارجية. من منظار هيوم لا توجد أساساً أية عقيدة ترتكز على العقل ما عدا العلاقات الرياضية. الاعتقاد بالأجسام الخارجية ووجودها ليس مما يتحفنا به العقل، إنما هوعقيدة طبيعية تعود للغرائز والمواهب التي تشكل طبيعتنا. الاعتقاد بالعالم المادي الخارجي والأجسام مما لا يمكن تسويغه عقلياً، كما أن الكثير من معتقداتنا الأخلاقية والجمالية والنظرية الأخرى لا تقبل التبرير (كمپ اسميث، 2002م، ص 208).

يقول كمپ اسميث: حينما اعتبروا هيوم ممن ينفون العالم الخارجي، كان ذلك سوء فهم منهم. لوجرى التنبه إلى نظرية هيوم حول العقيدة، وهي نظرية جديدة، لما وقع هذا الخطأ. طبعاً أثبت هيوم أن متبنيات لوك وباركلي غير قادرة على تبيين التجربة. لكنه إلى جانب تفطنه إلى تعذر تسويغ التجربة عقلياً، لم ينكر القيمة المعرفية للحس، إنما عمل على نقد أداء العقل. بالعقل لا يمكن تبيين أي من خصوصيات التجربة، بمعنى أنه لا يمكن تبيين مصدر الشعور، وماهية العلاقة العلّيّة، وإدراك الواقع الخارجي، والانبهار بالجمال، ومدح وذم الممارسات الحسنة والقبيحة، لا يمكن تبيينها وتفسيرها تفسيراً عقلياً. لكن عجز العقل هذا لا يفضي إلى نزعة شك. بعض معتقداتنا معتقدات طبيعية لا مناص منها، لذلك لا تتعرض لشكوك المشككين. فالشخص المشكك رغم أنه لا يستطيع إثباتها إلاّ أنه يتقبلها، ولا مندوحة أمامه سوى تقبلها وموافقتها (كمپ اسميث، 2002م، ص 209).

الشخص المشكك مع أنه يعترف بأنه غير قادر على الدفاع عن عقله بواسطة العقل، لكنه لا يترك الاستدلال وصولاً إلى الاعتقاد بالأشياء والأمور. بناء على هذه القاعدة يجب عليه أن يعترف بمبدأ وجود الأجسام مع أنه لا يستطيع الادعاء أن بوسعه تعضيد صحة هذا المبدأ بالبراهين الفلسفية. الطبيعة لم تترك هذا لاختياره، ولا شك في أنها اعتبرته موضوعاً

أهم بكثير من أن نتركه لاستدلالاتنا وتأملاتنا غير الموثوقة. نستطيع أن نسأل ـ وهوسؤال صحيح في محله ـ ما هي الأسباب والعلل التي تدفعنا للاعتقاد بوجود الأجسام؟ ولكن من العبث أن نسأل هل توجد أجسام أم لا؟ هذه نقطة ينبغي أن نأخذها أخذ المسلمات في جميع استدلالاتنا وبراهيننا (هيوم، 1978م، 1، 4، 2، ص 187).

فضلاً عن الاعتقاد بالأجسام والعالم الخارجي، فإن الاعتقاد بوجود النفس هوالآخر لا يستند على الأدلة العقلية. لا يرفض هيوم وجود جوهر النفس، إنما ينكر ثبات النفس، فهويعتقد أن كل شيء في النفس يتغير دائماً، والشيء الوحيد الثابت فيها هوأداؤها الذي يرتبط دوماً باتجاه غاية واحدة. يذهب هيوم إلى أن الأدلة التي تقام لصالح وجود جوهر النفس لا تستطيع إثبات جوهر النفس. لكن الاعتقاد بوجود النفس لا مفرّ منه للحياة العملية. ومبدأ العلّيّة والاستدلال العلّيّ من وجهة نظر هيوم مما يعتقد به الإنسان من دون أن يكون ثمة دليل عقلي أوتجربي قادر على إثباته، كما أن مبدأ رتابة الطبيعة هوالآخر مما يتقبله جميع البشر من دون أن تكون له أية أرصدة عقلية وتجريبية، وعادتنا على تسرية أحكام الماضي على المستقبل تمنحنا القدرة على التخمين، وتحقق التناسق بين تيار الطبيعة وتعاقب تصوراتنا (كمپ اسميث، 2002م، ص 216).

ما يدفعنا نحوهذه الاعتقادات هوالغريزة العمياء القوية، والتي لا تطالب بأي دليل، وتغض الطرف عن حالات التناشز والتناقض النظرية، حتى تصل إلى حالة الرخاء والراحة العملية (كمپ اسميث، 2002م، ص 214).

ما ذكرناه كان صورة يرسمها كمپ اسميث لديفيد هيوم، ويعتبره فيها فيلسوفاً طبيعياً بعيداً عن نزعة الشك. من وجهة نظر كمپ اسميث لم يكن هيوم تشكيكي النزعة، إنما أراد الإشارة إلى حدود العقل البشري ومدياته الضيقة، ونحت بذلك حلاً للتملص من نزعة الشك. والحال أن أنصار الميتافيزيقية النظرية يرون للعقل البشري قدرات ومديات غير محدودة يمكن باستخدامها اكتشاف الماهية النهائية للعالم.

لكن أنصار الميتافيزيقا هؤلاء سرعان ما يواجهون مشكلات مدوَّخة يضطرون لمعالجتها عن طريق قوة الخيال أوالقوة الخيالية، وليس عن طريق العقل. وفي المقابل ينزلق الفيلسوف المطلع على محدودية العقل وقيوده إلى هاوية النزعة التشكيكية ما لم يعتصم بعروة العقائد الطبيعية. والحل هوأن يصل كلا الفريقين، أتباع الميتافيزيقا النظرية والفلاسفة، إلى وعي صائب للطبيعة. لا يكون العقل رصيناً قوياً إلاّ عندما يستمد اقتداره من العقائد الطبيعية، أي من العقائد التي تبقى عللها النهائية غير معروفة بتاتاً. تزول

نزعة الشك عندما نكتشف أن العقل إلى جانب ارتباطه بالعقائد الطبيعية وارتهانه لها عاجز عن إثباتها أودحضها. والميتافيزيقا النظرية تهبط عن أبراج دعاواها الضخمة عندما تكتشف أن العقل مقيد اضطراراً ببعض المعتقدات. هذا الحصار يتجلى بوضوح في تحليل العلّيّة. تحدث في العلّيّة والاستدلال العلّيّ عملية تتدخل في كل مكان وفي كل لحظة وفي كل الأمور، لكننا لا نمتلك أي إدراك عميق لماهيتها. العلّيّة تصحبنا معها في كل استدلال، لكننا لا نعلم ما هذه العلّيّة التي تأخذنا معها. لقد أعدتنا الطبيعة بحيث نستجيب للعلّيّة لكنها لم تسلحنا بما يجعلنا نفهمها (مونس، 1999م، ص 5).

هل ينبغي أن نجاري كمپ اسميث في اعتباره ديفيد هيوم فيلسوفاً طبيعياً؟ في إطار الإجابة ينبغي القول على نحوالإجمال إنه إذا كان الافتراض القائم في أذهاننا هوأن هيوم يعرض فلسفة متناسقة فسيكون القول بأنه فيلسوف طبيعي طريق لخلق تناسق ـ في حدود الإمكان ـ بين مواقفه. ولكن إذا التزمنا بظواهر الكلام يمكننا اعتباره فيلسوفاً انطلق في بدايته من اعتقاد راسخ بأصالة التجربة، واكتشف في منتصف الطريق نواقص عقيدته الأولى وثغراتها، فاضطر إلى إشراك عناصر طبيعية في أفكاره. إشراك هذه العناصر الطبيعية يجعل من الصعب فهم أفكاره، لكنها تدل في

الوقت نفسه على وعيه لثغرات النزعة التجريبية. لذلك لا يتسنى اعتباره تبسيطياً وساذجاً في نزعته التجريبية، مع أن اعتباره ذا نزعة طبيعية لا يخلوهوأيضاً من بعض التكلف.

تلاحظ في فلسفة الدين عند هيوم ـ والتي سنتناول موضوعاتها فيما يأتي ـ تجليات من النزعة الطبيعية، ولكن كما في علم المعرفة عند هيوم، تتقبل فلسفة الدين عنده بكل سهولة تفاسير وتأويلات متفاوتة.

الفصل السابع

دراسة ونقد

بغية دراسة نظريات هيوم حول الاستنتاج العلّيّ، نراجع أولاً بعض ادعاءاته:

1 ـ لا توجد في العالم صدفة. أينما نعتبر ظاهرةً ما مصادفة فذلك ناجم عن جهلنا بعلّة تلك الظاهرة.

2 ـ معرفة العلاقات العلّيّة بين الظواهر ممكنة عن طريق التجربة.

3 ـ الضرورة العلّيّة ليست بشيء سوى التداعي اللاإرادي لتصور ظاهرة ما نتيجة حصول انطباع أوتصور ظاهرة أخرى تشاهد دائماً أوعلى الأغلب مترابطةً مع الظاهرة الأولى.

4 ـ لأن الصلة بين مصاديق العلاقة العلّيّة ليست مشهودة دائماً، لذا فإن القوانين المعبرة عن العلاقات العلّيّة ليست قضايا كلية دائماً، بل هي قضايا احتمالية في بعض الأحيان (مراتب العلم والعقيدة: من العلم اليقيني إلى العقيدة الاحتمالية).

5 ـ تصديق الإنسان لمبدأ العلّيّة ليس ثمرة العقل والتجربة، بل هوناجم عن طبيعة الإنسان.

وفيما يلي نناقش هذه الادعاءات.

1.7ـ استحالة الصدفة، وتداعي المعاني

كما لاحظنا، يعتقد هيوم أنه لا صدفة في العالم. متى ما سمّينا وقوع ظاهرة من الظواهر بأنها صدفة أومصادفة، نكون في الواقع قد عبرّنا عن جهلنا بعلّة تلك الظاهرة. قليل من التدبر في هذا الكلام يرشدنا بوضوح إلى أن هيوم يعتبر العالم الواقعي مكاناً لتيار العلاقات العلّيّة الضرورية. إذن، كيف ينقل في تعريفه للعلّة الضرورة من العالم الواقعي إلى ذهن الإنسان، ويقول: (العلّة شيء يأتي عقباً له شيء آخر، وظهوره يصرف الذهن دائماً إلى ظهور شيء آخر). يحصل هذا الانتقال نتيجة العادة وتداعي المعاني (الادعاء رقم 3)، والضرورة العلّيّة ليست سوى هذا الانتقال الذهني. هذا التعريف للعلّة كما سبقت الإشارة في بحوث أخرى، طُرح بهدف تقديم تفسير تجربي للعلّيّة. والآن نسأل: هل تستطيع العلّيّة بهذا المعنى أن تكون ذلك الشيء الذي يجعل الصدفة في هذا العالم أمراً مستحيلاً (الادعاء رقم 1)؟ هل العلّيّة بهذا المعنى يمكنها أن تشكل فحوى ذلك المبدأ الذي منحتنا الطبيعة إياه (الادعاء رقم 5)؟

للإجابة عن هذه الأسئلة ينبغي أن ندرس الادعاء رقم 3، وبعبارة أخرى لا بدّ من دراسة تعريف العلّيّة على أساس تداعي المعاني.

هل بمقدور الانتقال الذهني من انطباع أوتصور إلى تصور آخر

أن يبين مبدأ العلّيّة؟ مبدأ العلّيّة والضرورة الكامنة فيه هوحكم بوجود علاقة بين شيئين، والحال أن تداعي المعاني ليس مصحوباً بحكم بالضرورة، ففي كثير من الحالات هناك تداعي معاني ولكن لا يوجد حكم. ربما يتداعى إلى ذهن كل إيراني تصور عن العدالة بسماعه اسم أنوشيروان، ولكن ما أكثر الذين لا يعتبرون أنوشيروان عادلاً، أي لا يحكمون بعدالته، وليس هذا وحسب، بل يحكمون بأنه كان ملكاً ظالماً. أويتداعى إلى ذهن أي متكلم بالفارسية تصور (البطولة والفروسية) بسماعه اسم رستم، ولكنه قد يحكم بعدم وجود شخص اسمه رستم أساساً. النقطة الأهم هي أنه في حالات عديدة يوجد حكم بعلاقات علّيّة في حين لا يوجد أي نوع من تداعي المعاني (راجع: طباطبائي، 1373هـ.ش، 1994م، ص 293، الهامش).

النقطة الأخيرة على جانب كبير من الأهمية، لأن قصد هيوم من تنسيق منهج الاستنتاج العلّيّ التوصل إلى علم الطبيعة البشرية. إذا لم تكن العلّيّة، باعتبارها أساس منهج الاستنتاج العلّيّ، شيئاً سوى التداعي الحتمي للمعاني، فكأنما: متى ما كان استخدام منهج الاستنتاج العلّيّ ممكناً لم يكن ثمة مجهول أمامنا، بحيث يهتدي ذهننا نحواستنتاج شيء من شيء آخر بدون أي بحث وتمحيص، وبمجرد مساعدة الطبيعة وحدها. هذا في حين أنه لا شك في أن هيوم يفكر في استخدام منهج الاستنتاج العلّيّ لمعرفة أشياء ليست غير مكشوفة لنا بمجرد

التوكّؤ على الطبيعة وحسب، بل هي غائبة عن حواسنا إلى درجة أن الكشف عنها يستلزم القيام ببحث ممنهج. وعليه، فالعلّيّة بمعنى تداعي المعاني لا يمكنها أن تمثل أساساً لمنهج يفضي إلى الكشف عن المجهولات، وأن تكون ركيزة لعلم مثل علم الطبيعة البشرية.

إذا لم نعتبر العلّيّة شيئاً سوى تداعي المعاني والعادة الذهنية، لن يتوفر أبداً أساسٌ متين للعلم (الطباطبائي، 1373هـ.ش، 1994م، ص 694). (كل العلوم، وخصوصاً العلوم الطبيعية، تعبر عن مسائلها بنحوضروري وقطعي استناداً إلى (مبدأ موضوع)، وهذا المبدأ الموضوع هو(مبدأ ضرورة نظام الوجود)... إذا لم نستطع إثبات مصدر هذه الضرورة، فلن نستطيع بالتأكيد اعتبار مسائل العلوم ضرورية وقطعية، بل لا نستطيع قبول تلك المسائل كقانون علمي) (الطباطبائي، 1373هـ.ش، 1994م، ص 539). في حين أن (العلم هوالتعبير عن القوانين والنواميس والعلاقات الواقعية بين الأشياء) وإذا لم تكن ثمة علاقة ضرورية بين الأشياء، أي إذا لم يستقم قانون العلّيّة، فلن يكون هناك علم، (إذن، قانون العلّيّة والمعلولية هوأساس العلم) (الطباطبائي، 1373هـ.ش، 1994م، ص 577).

إذا كانت العلّيّة معبرةً عن علاقة واقعية بين الأمور الواقعية فسيمكنها إرساء أساس العلم، ولكن إذا كانت مجرد علاقة ذهنية بين تصورات تحصل عن طريق التداعي، فلن يعود بإمكانها

أن تمثل رصيداً للعلم، التجربة غير قادرة على إثبات مثل هذه العلاقة في العالم. وربما لهذا السبب يذهب هيوم إلى أن مصدر الاعتراف بمبدأ العلّيّة هوطبيعة الإنسان، إذ إن مبدأ العلّيّة بمعنى وجود علاقات ضرورية خارجية، مبدأ حيوي ولازم للعلم، هذا من ناحية ومن ناحية ثانية لا يمكن إقامة دليل تجربي عليه.

2-7. مبدأ العلّيّة والقوانين العلّيّة

لا مناص أمامنا هنا من إيضاح الفرق بين مبدأ العلّيّة والقوانين العلّيّة. مبدأ العلّيّة أوقانون العلّيّة العام يعبر عن وجود علاقات ضرورية بين الموجودات في العالم الواقعي، بحيث أن أي حادث أوأي ممكن بحاجة إلى علّة. هذا المبدأ لا يراد منه أي علّة أومعلول معينين، إنما هوبيان عام حول نظام الموجودات، أما قوانين العلّيّة فهي في الواقع مصاديق قانون العلّيّة العام، وتخبر عن علاقة علّيّة بين موجودين أوظاهرتين معينتين. يرى هيوم أن إثبات مبدأ العلّيّة غير ممكن عن طريق العقل والتجربة، لذلك يعتبره مبدأً تفرض الطبيعة علينا قبوله والتسليم له. كما أنه يرى تعذّر إثبات العلاقات العلّيّة الخاصة عن طريق العقل والاستدلالات القبلية، لكنه يعتقد بإمكانية إثباتها عن طريق التجربة، بمعنى أن تشخيص مصاديق العلل والمعلولات غير متاح إلاّ عن طريق المشاهدة والتجربة، مع أن إدراك ضرورة العلاقة بينهما من ثمرة بنيتنا الطبيعية ليس إلاّ.

يقرر هيوم أن من غير الممكن إثبات مبدأ العلّيّة عن طريق الاستدلال العقلي القبلي، لأن إنكار قضية (لكل حادث علّة)[1] لا يستلزم التناقض. نقيض هذه العبارة (أوالقضية) قضيةٌ سالبة جزئية تقول: (بعض الأمور الحادثة لها علّة). وبكلام آخر: يمكن تصور أن ينوجد أمرٌ من العدم من دون أن تكون له علّة، ومن دون أن يستلزم هذا التصور أي تناقض. وعليه يعتقد هيوم أنه لا يمكن إثبات مبدأ العلّيّة ولا نقيضه عن طريق الاستدلال القبلي.

مبدأ العلّيّة مع أنه قانون حول الأمور الواقعية ـ وبغير ذلك لا يمكنه أن يمثل أساساً للعلوم ـ لكنه غير ممكن الإثبات عن طريق التجربة، فأولاً: ليست العلّيّة كما رأينا وصفاً محسوساً ليمكن التأشير على حالات من الأمور الحادثة يفرزها أمر آخر باعتباره علّة لها، ونحسّ نحن بهذا الموجِد بوصفه علّة. ثانياً: الحادثية (أوالحدوث) بدورها ليست صفة يمكن مشاهدتها بالحواس[2]. وعليه لا يمكن أبداً بواسطة الحس لوحده، ودون مساعدة العقل، ملاحظة حالة لحاجة ظاهرة من الظواهر إلى

[1]. طرح مبدأ العلّيّة من وجهة نظر الحكماء المسلمين بشكل آخر، فقالوا إن أي موجود ممكن بحاجة إلى علّة.

[2]. لا يمكن الإحساس بكون الظاهرة حادثةً أي لا يمكن الشعور بالطابع الحادثي للظاهرة. الحادث هوالموجود المسبوق بالعدم، وهذه المسبوقية بالعدم ليست أمراً محسوساً، لأن أقصى ما نستشعره عن طريق الحس هوأننا نشعر الآن بشيء لم نكن نشعر به سابقاً، لكن هذا لا يعني مسبوقية الأمر المحسوس حالياً بالعدم. عدميته في السابق شيء لا يمكن إحساسه والشعور به. فأولاً: العدم لا يُحسّ، وثانياً الحكم بعدمه في الماضي استنتاج منطقي وليس إدراكاً حسياً. الاستنتاج المنطقي المذكور هوأن نجمع بين مقدمة من قبيل (ما لا يُحسُّ معدومٌ) وعبارة (الأمر المحسوس الحالي لم يكن محسوساً في الماضي) ثم نستنتج: الظاهرة المحسوسة الحالية كانت معدومة في السابق.

علّة، ولأنه لا توجد أي حالة للحاجة العلّيّة ممكنة الحس (أي يمكن الحس بها)، فلا يمكن افتراض ظروف يمكن فيها، عن طريق استقراء حالات حاجة الحادث إلى علّة، استنتاج حكم استقرائي والقول: (كل حادث بحاجة إلى علّة). نعم، لا يمكن إثبات مبدأ العلّيّة [لكل حادث علّة] بطريق تجربي، لكن إثباته عن طريق الاستدلال العقلي القبلي ممكن، والرأي الذي سلف ذكره حول تعذر إثبات مبدأ العلّيّة بطريقة قبلية، رأي غير مقبول. ولأجل أن ندلّ على إمكانية إثبات مبدأ العلّيّة بأسلوب عقلي ومنطقي، يجب أولاً إيضاح فحوى هذا المبدأ.

3.7. فحوى مبدأ العلّيّة وإثباته

سبق أن عرضنا مبدأ العلّيّة بالقول إنه يفيد أن (لكل حادثة علّة). وقيل كذلك إنه لا يمكن معننة هذا المبدأ بحيث يكون القصد من العلّة فيه نفس المعنى الذي أورده هيوم في تعريفه الحسي للعلّة. أي إن المراد ليس أن كل أمر حادث مسبوق أومقترن بموجود آخر، وبسبب الاقتران أوالتعاقب الدائمي بينهما فإن انطباع وتصور أحدهما يستدعي في الذهن بشكل حتمي تصور الآخر، لأننا نعرف الكثير من الأمور الحادثة ولا نعرف لها أي أمر سابق أومقارن لها باعتباره علتها. أي إننا لا نعرف أي موجود آخر مرتبط ارتباطاً دائمياً بهذه الأمور الحادثة بحيث يخلق فينا عادة تجعلنا نتصور أحد الطرفين بتصور

الطرف الآخر. إذن، لوأردنا ترجمة مبدأ العلّيّة طبقاً للمعنى الحسي للعلّة فسوف يُنقَض هذا المبدأ من قبل حالات متعددة. ومن هنا إذا أردنا أن لا نعتبر هذا المبدأ منقوضاً فينبغي أن نفهمه بالمعنى الذي فهمه هيوم بنحوارتكازي، لذلك كان يقول مؤكداً إنه لا يوجد في الطبيعة أي أمر تصادفي.

بعد هذه المقدمة نعرّج الآن على فحوى مبدأ العلّيّة. الموجود الحادث موجود ينوجد في لحظة من لحظات الزمان في حين لم يكن موجوداً قبل تلك اللحظة. مجرد أن لا تكون الماهية قديمة فهذا يكفي لأن لا تكون نسبتها للوجود نسبة ضرورية. بمعنى أنها ليست ضرورية الوجود. كما أن نسبتها إلى العدم أيضاً لن تكون ضرورية، لأن ضروري العدم أوممتنع الوجود لا يمكنه أن يكون موجوداً في أي لحظة من اللحظات. إذن، نسبة هذه الماهية أوهذا الشيء الحادث إلى الوجود والعدم نسبة متساوية، فلا هوضروري الوجود ولا هوضروري العدم. وبكلمة ثانية: إنه ممكن الوجود. انوجاد الماهية الممكنة يعني خروجها من حالة التساوي تلك ورجحان حالة الوجود. والرجحان بلا مرجِّح مستحيل ببداهة العقل. بمعنى أن من أحكام العقل البديهية استحالة الرجحان بلا مُرجَّح. إذن، انوجاد أية ماهية ممكنة بحاجة إلى مُرجَّح واسم هذا المُرجَّح هوالعلّة.

والنتيجة هي أن من المستحيل انوجاد أي ممكن ـ ومن ذلك جميع الحوادث ـ من دون علّة. لذلك نقول إن لكل موجود

حادث علّة، والأفضل أن نقول إن لكل موجود ممكن علّة. إذا قلنا إن (موجوداً حادثاً لا علّة له) فكأننا قلنا إن الماهية المتساوية في نسبتها إلى الوجود والعدم خرجت من حالة التساوي بدون خروجها من حالة التساوي. وهذا تناقض بيّن واضح، ولأن السالبة الجزئية المذكورة كاذبة، فنقيضها أي الموجبة الكلية (لكل موجود حادث علّة) ستكون صادقة.

حسب البيان أعلاه فقد تم إثبات مبدأ العلّيّة الذي يتحدث عن العالم الواقعي عن طريق الاستدلال القبلي. ويعارض هيوم هذا البيان معارضة أساسية، فمن وجهة نظره لا يمكن إثبات أي من القضايا المتعلقة بالأمور الواقعية عن طريق الاستدلال العقلي المحض.

طبعاً، ينبغي التنبه إلى إننا نحن أيضاً نتوكأ في استدلالاتنا على التعاريف والمفاهيم، وما لم نصدق وجود الحوادث في العالم الخارجي بمعونة[1] التجربة، لا نستطيع تصديق الحكم القائل (لكل حادث علّة) حول العالم الواقعي.

في القسم الحادي عشر من القسم الثالث من الفصل الأول لـ (رسالة)، يوافق هيوم في بحثه عن (الاحتمالات المبتنية على المصادفة) مبدأ استحالة الرجحان بلا مُرجَّح، لأنه يقول في مقام إنكار المصادفة: اللافرق صفة ذاتية للمصادفة، لذلك

[1]. نقول بمعونة التجربة ولا نقول عن طريق التجربة لأننا قلنا سابقاً إن حدوث الأشياء ليس بالأمر المحسوس، أي إن الحس لوحده لا يستطيع إدراكه والشعور به، إنما يحكم الحسُّ بحدوث الشيء بمساعدة العقل.

لا رجحان لأي صدفة على صدفة أخرى. إذا اعتبرنا صدفةً ما أرجح وأولى من صدفة أخرى فيجب أن نذكر وجه الترجيح والأولوية، ونقول ما الذي جعل وقوع إحداهما أرجح من وقوع الثانية. أي يجب أن نتقبل وجود علّة ستعني إنكار الصدفة.

يعتقد بعض المفكرين أن مبدأ استحالة الرجحان بلا مرجح هونفسه مصداق لمبدأ العلّيّة، لأنه يقال في هذا المبدأ: رجحان أحد أمرين متساويين يحتاج إلى مرجح، وما لم نعتقد بمبدأ العلّيّة سيمكننا الترجيح بدون مرجح، أي من دون سبب [من دون أن نقع في تناقض]. وعليه، فالاستدلال باستحالة الترجيح بلا مرجح لأثبات مبدأ العلّيّة استدلالٌ دوري ومصادرة على مطلوب (الصدر، 1402هـ.ق، ص 103). وعلى أساس هذا الرأي، جرى اقتراح أن يعتبر مبدأ العلّيّة مبدأ أولياً بدل البرهنة عليه (الصدر، 1402هـ.ق، ص 105).

على كل حال، المهم أن هيوم يوافق مبدأ العلّيّة باعتباره هدية من الطبيعة. إنه يوافق هذا المبدأ بدون أي استدلال. يمكن تفسير هذه الموافقة على نحوين: الأول هوأن قبول هذا المبدأ بلا أية براهين واستدلالات يعني أنه مبدأ بديهي. في هذه الحالة سيكون هيوم قد وافق ـ ما عدا مبدأ امتناع التناقض ـ مبدأ آخر من دون توسّط التجربة، وهذا بحد ذاته خروج من ادعاء أصالة التجربة. التفسير الثاني هوأن هيوم يوافق مبدأ العلّيّة كبنية للذهن البشري، وفي هذه الحالة يكون رأيه شبيهاً برأي كانط.

الفارق بين التفسير الأول والتفسير الثاني يعود إلى كشف مبدأ العلّيّة عن الواقع وكل النتائج المتأتية عنه. يرى التفسير الأول أن هذا المبدأ وأي استنتاج يعتمد في مقدماته على هذا المبدأ، يراه كاشفاً عن الواقع الخارجي، لكن التفسير الثاني يعاني من نفس المشكلات التي يعاني منها أي علم معرفة آخر يشبه علم المعرفة عند كانط.

لا نعرف في كتابات هيوم تصريحاً يدل على ميله إلى هذا التفسير أوذاك، ولكن يمكن الإتيان بشاهد يدل على قوله ببداهة المبادئ الطبيعية وتعبيرها وكشفها عن الواقع.

الشاهد المشار إليه هوأن هيوم يعتمد على مبدأ امتناع التناقض في أحكامه على الأمور الواقعية، والحال أنه لا يرى استخدام هذا المبدأ عقبة تحول دون كشف نتائج الاستدلالات الخاصة بالأمور الواقعية عن الواقع. كما أنه يذكر مبدأ رتابة الطبيعة وشَبَه المستقبل بالماضي كمبدأ طبيعي لا يمكن برهنته عقلياً وتجربياً، ويتوكأ عليه في الوقت ذاته كأساس لمنهج الاستنتاج العليّ ليكوّن علم الطبيعة البشرية. إنه لا يعتبر اعتماد هذا المبدأ الطبيعي سبباً في عدم كشف علم الطبيعة البشرية عن الواقع. وعليه، لا يمكن حسب رأيه القول بأن طبيعية المعتقد تكفي لعدم كشفه عن الواقع.

الذين يفسرون أفكار هيوم تفسيراً طبيعياً ينظرون إليه

كشخصية سبقت كانط في تشخيص البنى الذهنية. لذلك فهم ينظرون للشواهد المذكورة هنا نظرة مختلفة. إذا وافقنا رأيهم ستكون المعرفة الحاصلة عن المبادئ الطبيعية نتيجةً حاصلةً للتفاعل بين الذهن والعين، ولا تعبر تعبيراً خالصاً عن شكل العالم الخارجي. ولكن حيث أن الاعتقاد بوجود العالم الخارجي هوبحد ذاته اعتقاد طبيعي، فإن الاعتقاد بوجود العالم الخارجي لن يعني وجود العالم الخارجي.

يبدوأن طريقة البحث عند هيوم يمكنها أن تكون ملهمة لكانط، لكن آمال هيوم وطموحاته في استخدام منهج الاستنتاج العلّيّ للتوصل إلى علم إنساني يرتقي إلى مستوى علوم نيوتن، تؤيد أنه كان يرى للمعتقدات الطبيعية نفس الدور الذي رآه الحكماء الإسلاميون للبديهيات. طبعاً ينبغي عدم نسيان أن هيوم، ونتيجة تفطنه لثغرات النزعة التجربية الخالصة، جنح تدريجياً نحوالنزعة الطبيعية. لقد كان يطمح لإقامة المعرفة على أساس التجربة الخالصة، لكنه أدرك أن مثل هذا الطموح غير ممكن، لذلك استعان بالمعتقدات الطبيعية. وبالطبع فقد كانت هذه الاستعانة بالشكل الذي يقبل تفاسير مختلفة.

يوازي الأستاذ مرتضى مطهري بين هيوم وكانط من حيث التنبّه إلى حاجة المعرفة لمفاهيم غير تجربية، ويقول:

لوأردنا الاعتصام بهذه النظرية الفلسفية البسيطة والقول إن

مهمة الذهن هي فقط عكس صور الأشياء من الخارج، ثم نغمض أعيننا، فلا بأس، لن يكون لنا نقاش، ولكن إذا فتحنا أعيننا كما فعل بعض الفلاسفة من هيوم فصاعداً، وخصوصاً كانط، ومن كانط فصاعداً، فسنرى أنه لا يمكن تبرير المعرفة بهذا الكلام. يمتلك ذهننا من المعاني والمفاهيم ما لا يمكن أن نعتبر كل هذا انعكاساً لصور الأشياء الخارجية (مطهري، 1375هـ.ش، 1996م، ص 304).

4.7ـ مبدأ العلّيّة والعلم التجربي

نبّهنا عدة مراة لحد الآن إلى أن مبدأ العلّيّة باعتباره مبدأً يرى للعالم الخارجي علاقات ضرورية، هوأساس العلوم، إذ من دون الإيمان بهذا المبدأً سيكون العالم تياراً للأحداث التصادفية المفتقرة لأي نظام، ولن يمكن في هذا التيار بأي حال من الأحوال متابعة الأهداف العلمية، سواء الأهداف التبيينية أوالتخمينية والتنبّؤية. وقلنا كذلك إن العلّيّة بمعنى التوالي والتعاقب المحض بين الظواهر، كما هي في تعريف هيوم، لا يمكنها يقيناً أن تشكل ركيزةً للعلم، إنما العلّيّة الحقيقية القائمة بين الأعيان الخارجية هي وحدها التي يمكنها ممارسة مثل هذا الدور. والآن، نريد أن نرى هل يستطيع مبدأ العلّيّة لوحده، في فكر هيوم، أن يضطلع بهذا الدور؟ يعتقد الحكماء المسلمون أن (مبدأ العلّيّة العام تتفرع منه قوانين فرعية كثيرة،

وهناك قانونان منها إذا لم يثبتا تعذّر إثبات نظام قطعي يقيني للعالم. وذلكم القانونان هما قانون السنخية وقانون الضرورة العلّيّة والمعلولية... مبدأ العلّيّة العام ينتج عنه ارتباط وتبعية الموجودات بعضها لبعض، ومن مبدأ السنخية ينتج نظام هذه الارتباطات وانتظامها، ومن مبدأ الضرورة العلّيّة والمعلولية تنتج صفة قطعية هذا النظام وضرورته) (الطباطبائي، 1373هـ.ش، 1994م، ص 671، الهامش).

ويذهب الحكماء الإسلاميون إلى ضرورة مبدأ رابع لإقامة آصرة ضرورية بين أجزاء عالم الوجود، هومبدأ (توحيد المبدأ)، بمعنى أن كل الوجود ينتهي أخيراً إلى علّة العلل الأولى (مطهري، 1372هـ.ش، 1993م، ص 134).

هيوم بدوره لم يكن غافلاً عن مبدئي الضرورة والسنخية في معالجته لمبدأ العلّيّة وتوظيفه له. بخصوص مبدأ الضرورة وكما سبق أن عرضنا في البحث حول مفهوم العلّيّة، يعتقد هيوم أن الضرورة جزء من أجزاء مفهوم العلّة، لذلك يستشف أن مبدئي العلّيّة والضرورة غير منفصلين حسب تصوره. إنه حتى في مقام تعريف العلّة تجريباً يبحث عن انطباع يمكنه أن ينبّئ عن ضرورةٍ بين العلّة والمعلول. وفيما يتعلق بمبدأ السنخية تطرق هيوم مراراً إلى مبدأ رتابة الطبيعة وأشار إلى أنه من دون الاعتقاد برتابة الطبيعة لن يكون من الممكن صياغة أي استدلال حول الأمور الواقعية بالتوكّؤ على العلاقات العلّيّة. وحول مبدأ السنخية

يستدل على تعذر إثبات هذا المبدأ عن طريق الاستدلال العقلي القبلي والاستدلال الاستقرائي البعدي. لذلك نراه يستعين بالطبيعة ويقول إن الاعتقاد برتابة الطبيعة اعتقاد طبيعي. وعليه، يرى هيوم أن المبادئ الثلاثة: العلّيّة، والضرورة، والسنخية، لها دورها الأساسي في التأسيس للعلوم. لكنه يعجز عن إثبات أي واحد من هذه المبادئ الثلاثة. نستعرض فيما يلي رؤية الحكماء المسلمين في إثبات هذه المبادئ الثلاثة.

5-7. العلّيّة، الضرورة العلّيّة والمعلولية، ومبدأ السنخية

جعل هيوم دراسة العلاقة العلّيّة بين الظواهر محوراً أصلياً لبحوثه ودراساته، ليستطيع عن هذا الطريق التوصل للقوانين العلمية. من جهة ثانية يمثل مبدأ العلّيّة العام رصيده في هذه العملية، والذي لن يكون العلم ممكناً من دون الاعتقاد به. يلاحظ في كتاباته حالات من الخلط بين هذين الموضوعين، لكن المهم جداً هومعرفة مكانة بحوثه حول مبادئ مثل ضرورة العلّيّة والسنخية. وبغية الكشف عن منزلة هذه المبادئ في فكر هيوم، نشير أولاً إلى رؤية الحكماء المسلمين بشأ، هذين المبدئين.

1-5-7. الضرورة العلّيّة من منظار الحكماء المسلمين

دعوى الضرورة تعني في الواقع أنه متى ما توفرت العلّة التامة

لشيء سيكون ذلك الشيء موجوداً بالضرورة، وطالما بقيت العلّة التامة لشيء ما معدومة سيبقى ذلك الشيء معدوماً بالضرورة. وعليه، فكل شيء ممكنٍ موجودٍ في الخارج هوضروري الوجود، وضرورة وجود ذلك الشيء هي ضرورة بالغير. بمعنى أنه يمكن التوصل من الوجود الخارجي لأي شيء أن العلّة التامة لتحققه موجودة، وإلاّ لم يكن المعلول المنظور ليتحقق.

والآن نسأل: هل يمكن أن تكون العلّة التامة لشيء ما موجودةً من دون أن ينوجد ذلك الشيء؟ الجواب: لا. لأن معنى العلّة التامة للشيء هي العلّة التي تخرج ذلك الشيء من حالة العدم. وإذن، فإنكار وجود الشيء إلى جانب قبول وجود علته التامة يعني أن العلّة التامة موجودة وغير موجودة في آنٍ واحد. إنها موجودة لأن الافتراض هووجود العلّة التامة، وغير موجودة لأن معلولها غير موجود.

الممكن ينوجد بالضرورة على افتراض وجود العلّة التامة، لأنه بوجود العلّة إذا لم يغد ضروري الوجود فسيبقى ممكناً، ولذلك يمكنه أن يكون موجوداً أوغير موجود، وتبقى نسبته إلى الوجود والعدم متساوية، وعليه فانوجاد ذلك الممكن (أولنقل ظهوره إلى الوجود) بحاجة إلى وجود شيء ثالث يجعل الوجود متعيناً عليه. والآن، إذا لم يبلغ الشيء الثالث، الذي يفترض أنه علة تامة، بذلك الممكن إلى حدّ الوجوب،

ستبرز الحاجة إلى شيء رابع، وستستمر هذه السلسلة من دون أن ينوجد الممكن المنظور. وعليه، فمجرد أن يكون الممكن المنظور موجوداً فهذا دليل على أن وجود العلّة التامة جعل من وجوده أمراً ضرورياً، لأنه لولم يجعله ضرورياً لما كان الموجود الممكن المنظور موجوداً على الإطلاق. وهكذا، يتاح القول إن مفهوم العلّة التامة يستلزم وجوب المعلول. العلّة التامة تعني ما يجعل وجود المعلول ضرورياً. وبالتالي فقبول مبدأ العلّيّة يستدعي معه القبول بمبدأ الضرورة العلّيّة (ابن سينا، 1376هـ.ش، 1997م، ص 51 ـ 52).

2.5.7. السنخية من وجهة نظر الحكماء المسلمين

الدعوى في مبدأ السنخية هي أن العلل المتشابهة لها معلولات متشابهة. لا يظهر أي معلول من أية علّة، ولا تفرز أية علّة أي معلول. الخصائص الذاتية والداخلية للعلل تقتضي معلولات خاصة، ولا يمكن من أية علّة توقع إيجاد أي معلول.

(من الواجب أن تكون هناك سنخية ذاتية بين المعلول وعلته تؤدي إلى صدور ذلك المعلول من تلك العلّة، وإلاّ كان كل شيء علّة لكل شيء، وكل شيء معلولاً لكل شيء) (الطباطبائي، 1362هـ.ش، 1983م، ص 166). والواقع أن العلّة يجب أن تحتوي دوماً كمالات معلولها بنحوأكمل لتستطيع إيجاد ذلك المعلول. وهذا ما يفضي إلى اختصاص كل علّة بمعلول معين،

واختصاص كل معلول بعلّة معينة. وهذا الاختصاص يسمى (السنخية). السنخية لازمة بين أفراد العلّة والمعلول، وقائمة بين الأنواع أيضاً. بمعنى أنه لا يظهر من أيَّ فرد من العلّة أيُّ معلول، ولا يمكن لأي نوع من العلّة إظهار أي نوع من المعلول، إنما يستطيع إظهار وإيجاد نوع خاص من المعلول، كما أن فرداً معيناً من المعلولات لا يستطيع الظهور من أي فرد من العلل، مضافاً إلى أن نوعاً معيناً من المعلولات هومعلولٌ لنوع خاص من العلل. مبدأ رتابة الطبيعة أومبدأ (للعلل المتشابهة معلولات متشابهة) يتعلق بالسنخية النوعية.

بالمستطاع إثبات السنخية النوعية عن طريق التأشير على اللوازم المستحيلة المترتبة على عدم السنخية: الشبه بين علتين ناجم عن صفات متساوية واحدة في كليهما. إذا أفرزت علتان لهما صفات واحدة معلولين لهما صفات غير متشابهة، وجب أن تفرز خصائص العلّة الأولى معلولاً لا تفرزه نفس تلك الخصائص في العلّة الثانية.

إذا لم يكن الشبه بين العلّة الأولى والعلّة الثانية كاملاً يمكن الاحتمال بأن موطن الاختلاف أوما به الاختلاف بين العلتين هوالذي جعل العوامل المؤثرة في إيجاد المعلول من هاتين العلتين، متفاوتة، وبالتالي ظهر المعلولان متفاوتين. لكن المفترض هوأن يكون الشبه بين العلتين كاملاً وكل ما موجود في العلّة الأولى موجود في العلّة الثانية. وبالنتيجة يُطرح

السؤال: لماذا لم توجِد الخصائص الموجودة في العلّة الثانية نفس المعلول الذي أَوجدته العلّة الأولى التي تتوفر على نفس خصائص العلّة الثانية؟ ظهور معلول معين من الأولى وعدم ظهوره من الثانية ترجيح بلا مُرجِّح، وهذا مستحيل. إذن، يستلزم عدم السنخية النوعية بين العلّة والمعلول أمراً مستحيلاً ينبغي لاجتنابه القول بالسنخية (راجع: العبودية، 1389هـ.ش، 2001م، ص 145).

واضح أنه بسبب صعوبة إحراز الشبه التام بين الظواهر الطبيعية يبقى تشخيص السنخية في الطبيعة عملية عسيرة، وعرض مصاديق السنخية والمسانخة غير متاح إلاّ عن طريق التجربة ومع احتمال وقوع أخطاء في التشخيص.

وبالمقدور ذكر دليل آخر على ضرورة السنخية بين العلّة والمعلول يستدعي استيعابه التفطن إلى أن كل معلول من منظار الحكمة المتعالية هوعين الإضافة إلى علته. الاختلاف بين المعلولات ناتج عن اختلاف أطراف إضافتها. هوية كل معلول انتسابه وارتباطه بعلّة معينة، وتلك العلّة المعينة مقوِّمة لواقع ذلك المعلول، وإذا افترضنا أنه لوكانت علّة أخرى مكان هذه العلّة المعينة، لتغيّر لا فقط طرف الإضافة، بل لكانت تلك الإضافة إضافة أخرى ولكان ذلك المعلول معلولاً آخر. لأن واقع علاقة كل معلول بعلّة خاصة هوعين واقع المعلول ومقوم ذات المعلول، لذا يتبينّ أن واقع العلاقة بعلتين مختلفتين

ومتغايرتين، مختلف ومتغاير، وإذا صدر معلول واحد عن علتين مختلفتين لزم أن يكون المعلول الواحد المفترض كثيراً في عين وحدته، وفي عين أن هويته هي عين انتسابه إلى العلّة الفلانية ومتقومة بتلك العلّة، هي عين انتسابه إلى العلّة الفلانية الأخرى ومتقومة بتلك العلّة الأخرى. وإذا صدر عن علّة واحدة معلولان متغايران لزم أن يكون ذلك المعلولان في عين كثرتهما المفترضة ذويْ هوية واحدة (مطهري، 1373هـ.ش، ب، ص 674 ـ 675).

كلا الدليلين اللذين أوردناهما هنا لإثبات مبدأ السنخية أدلة عقلية، والاهتمام بذكر الأدلة العقلية ناجم عن تعذر ذكر دليل تجربي على مبدأ السنخية، إذ كما يؤكد هيوم هوالآخر فإن أي دليل تجربي على الشبه والرتابة في الطبيعة يَفْتَرِضُ هونفسُهُ رتابة الطبيعة مسبقاً. ولكن بذكر الدليل العقلي نتحاشى الوقوع في الدور والمصادرة على المطلوب، وتوضع الركيزةُ الأصلية وشرطُ الدخول في العلم، وهوالاعتقاد بالشبه، في إطار المعرفة البشرية العقلية القطعية.

6ـ7ـ الضرورة العلّيّة والسنخية في فكر هيوم

يؤمن هيوم دون ملابسات بمبدئي الضرورة العلّيّة والسنخية، لكنه يؤكد أن أياً من هذين المبدئين لا يقبل الاستدلال والبرهنة عليه، وبالتالي فهويرى أن الإيمان بهما إيمان طبيعي. حسب

ما مرّ بنا سابقاً، إنكار العلاقة الضرورية بين العلّة والمعلول في كلام هيوم يتعلق أولاً بمقام علم المعرفة، بمعنى أنه ينكر قدرة العقل أوالتجربة على فهم علاقة ضرورية بين الحرارة وتمدد الفلزات على سبيل المثال. وثانياً إنكاره إنكارٌ للضرورة المنطقية وليس للضرورة الأنطولوجية. وثالثاً متى ما افترضنا في خصوص ظاهرتين مترابطتين أومتعاقبتين أننا على علم بعلاقة علّيّة بينهما فضلاً عن علمنا بتعاقبهما وتواليهما، فإن هيوم سيعتبر العلاقة بينهما ضرورية، لأنه يعتقد باستحالة الصدفة.

وفي خصوص مبدأ السنخية لم يلاحظ عليه أي شكل من أشكال الإنكار، بل لقد صرّح مراراً بمبدأ التشابه والسنخية. والشيء الوحيد الذي ينكره هوإمكانية إثبات هذا المبدأ عقلياً. وهوفي إنكاره هذا يقصد العلاقات العلّيّة الخاصة، أي مصاديق العلاقة العلّيّة، ويقول: يمكن تصور أي علّة لا يأتي معلولها الخاص وراءها، وهذا التصور لا يستلزم التناقض، وإذن لا يمكن إثبات السنخية بين أي ظاهرتين بطريقة قبلية. وهذا لا يعني تعذر إثبات السنخية بين العلل (بوصفها عللاً) ومعلولاتها (بوصفها معلولات). هيوم طبعاً لا يفرق بين مبدأ التشابه ورتابة الطبيعة بشكل عام وبين الحالات الجزئية للسنخية من حيث عدم القابلية للإثبات، ولكن واضح أن دليله على عدم القابلية للإثبات لا يصدق إلاّ في خصوص تشخيص السنخيات الخاصة للظواهر الطبيعية، ويبقى دليله هذا عاجزاً عن إثبات ادعائه عدم

قابلية مبدأ رتابة الطبيعة للإثبات والبرهنة. وبعبارة أخرى دليله أخصّ من المدّعى.

هنا من الضروري الإشارة إلى نقطة سبق ذكرها وهي أن الصفة الطبيعية للاعتقاد بالمبادئ الطبيعية إذا كانت تعني بداهة هذه المبادئ، فإن هيوم وبسبب اعتقاده بمبدأ السنخية يمتلك الركيزة اللازمة للدخول إلى مضمار العلم، أما إذا كانت بمعنى بنية الذهن البشري فإن العلم الذي يبتني على أساس هذه المبادئ لن ينتج معرفة صادقة بمتعلقه، أويجب إعادة النظر في معنى الصدق على الأقل. وفقاً للشواهد التي سقناها يبدوأن التفسير الأول، رغم أنه ليس رأياً مصرحاً به من قبل هيوم، لكن نسبته إلى هيوم لا تعد مجانبةً للصواب.

7.7ـ التبيين العلّيّ، الاستنتاج العلّيّ وحساب الاحتمالات

على مستوى الاستفادة من الاستنتاج العلّيّ، يعتمد هيوم من جهة على علّيّة ثبوتية يعتبرها غير قابلة للإثبات عقلياً وتجريباً، ومن ناحية ثانية ينظر للعلّيّة بمفهومها التجربي بمثابة وسيلة للاستنتاجات العلّيّة. افتراضه الذهني هوأن هناك علاقات علّيّة بين الأشياء في صلب الواقع، وحالات الاقتران والتعاقب المشهودة بينها يمكنها أن تمثل شاهداً على وجود العلاقات العلّيّة الواقعية بين الأشياء. من هنا نراه يعتمد اعتماداً كبيراً على مشاهدات الاقتران بين شيئين في الماضي، والتي لا استثناء لها،

ويعتبر وجود مثل هذه المشاهدات دليلاً كاملاً[1] على تخمين وجود أحد الشيئين عند مشاهدة الشيء الآخر. إنه في مثل هذه الحالات يعتقد بإمكانية استنباط قوانين تجربية متقنة ـ يمكنها ـ في المصطلح العصري ـ أن تمثل أرصدة لتبيينات من قبيل التبيينات القياسية ـ القانونية. أما إذا لم تكن مشاهداتنا السابقة لاقتران شيئين وتعاقبهما دائمية وعديمة الاستثناءات، فإنه يعتبر القانون المستنبط من هذا الاقتران والتعاقب الكثير قانوناً من قبيل القوانين الاحتمالية، ويجعله وسيلة ورصيداً للتبيينات الاحتمالية. وبهذا فهويعتبر حساب الاحتمالات نافعاً للوصول إلى الاتفاق العلمي بين العلماء.

حيث أنه لا توجد بين الأمور المادية القابلة للمشاهدة علية حقيقية، والعلاقة العلّيّة بين الظواهر المادية علّيّة عددية، فإن الشيء الوحيد المتوفر لنا بالتجربة لتشخيص العلاقات العلّيّة بين الظواهر هوالتعاقب بين الأشياء. التعاقب لا يمكنه أن يمثل مصدر ضرورة علّيّة بين الظواهر، بل لا يمكنه حتى أن يمثل علاقة قاطعة على الرابطة العلّيّة بينها. لذا فإن استخدام حساب الاحتمالات ـ شريطة حلّ المشكلات المطروحة في فلسفة الاحتمالات ـ عملية نافعة في تشخيص العلاقات العلّيّة بهدف اكتشاف قوانين الاحتمالات. من هذا المنطلق يعمد هيوم إلى مناقشة حساب الاحتمالات، ولكن كما سنرى لاحقاً

[1]. proof.

فإن التعقيدات العلمية لحساب الاحتمالات تأخذه عملياً نحوالطريق الخطأ وتوقعه في حسابات خاطئة. وإذا نظرنا نظرة سلبية لملف هيوم لقلنا إنه يستخدم حسابات الاحتمالات وتعقيداتها لمجرد إرهاب قرّائه. ويتنكر عملياً لأسس تفكيره ليستطيع جعل حساب الاحتمالات ذريعة له في صراعه ضد العقائد الدينية. لاحقاً، سوف نتعرف على نماذج من هذه الحالة في بحوث برهان النظام وبحوث المعجزة.

في الختام، ننوّه إلى نقطة مهمة تمثل الفرق بين العلّيّة من وجهة نظر الحكيم والعلّيّة من منظار النزعة التجريبية، عسى أن تميط اللثام عن العصوبات التي تواجه أصالة التجربة في موضوع العلّيّة. يقول ابن سينا:

لكن الحس لا يبلغ شيئاً هواقتران الأشياء، وحينما يكون الشيئان متقارنين فهذا لا يعني بالضرورة أن أحدهما علّة للآخر [إذ من الممكن أن يكون الاقتران بسبب تلازم بين ذلكم الشيئين، أوأن يكون الاقتران مجرد صدفة] (ابن سينا، 1376هـ.ش، 1997م، ص 16).

وعليه لا يمكن عن طريق التجربة التوصل للعلّيّة بمعناها الفلسفي، وهذا هوأساس إخفاق كبير بالنسبة للذين يطالبون بمعرفة علاقات علّيّة ثبوتية عن طريق التجربة الحسية، ولأنهم يفشلون في ذلك نراهم يشطبون على الأحكام الفلسفية للعلّيّة،

أويعتمدون لمعرفة علّة علل عالم الوجود على العلّيّات العددية والمظاهر الحسية لمثل هذه العلاقات، ولأنهم يخفقون في التوصل إلى نتيجة يعمدون إلى رفض العلاقات العلّيّة والمعلولية، أويتصورون الإيمان بالله غير معقول.

القسم الثاني

براهين إثبات وجود اللّه

الفصل الثامن

البراهين القبلية على وجود اللّه

8-1- العقل والاعتقادات الدينية

تبين في فصول سابقة كيف تتأتّى علوم الإنسان ومعتقداته من وجهة نظر هيوم، وإلى حد يمكن الوثوق بكل واحد منها. الحكم حول الأمور الواقعية غير ممكن إلاّ عن طريق التجربة المباشرة أوالاستدلال العليّ، وثمرة أي استدلال علي شيء أدنى من اليقين المنطقي. في بعض الاستدلالات العلّيّة يمكن التوصل إلى القطعية النفسية، وفي معظمها يجب الاكتفاء بالعقيدة الظنية والاحتمالية.

على كل حال، لا يمكن بحال من الأحوال ويجب أن لا تُعتمَد الاستدلالاتُ البرهانية لتصديق أوتكذيب القضايا المختصة بالواقع، وأي استدلال برهاني نستخدمه لإثبات قضية حول الأمور الواقعية، إنما نتوقع منه نتيجةً لا يمكن أن تحصل.

حول العقائد الدينية، وأهمها الاعتقاد بوجود الله، ينبغي كما هوالحال بالنسبة لكل الأمور الواقعية الحكم عن طريق الاستدلال العليّ. وبالنتيجة فإن نقد الاعتقاد الديني يكتسب في بعض الحالات أهمية بالغة حيث حاول المؤمنون بالله إثبات وجود الله وصفاته. بواسطة الاستدلال العليّ. لكن الذين مالوا من أجل ذلك للاستدلال البرهاني القبلي، اختاروا في الواقع استدلالاً عقيماً غير مجدٍ. ولذلك لا تتمتع مناقشته بأهمية تذكر على مستوى نقد المعتقد الديني. وهكذا فالأهمية الأولى على

مستوى نقد العقيدة الدينية هي من نصيب الاستدلالات العلّيّة حسب رأي هيوم. وبراهين التخطيط والتدبير أوبراهين النظام تمثل أهم الاستدلالات التي تتبع بصراحة منهج الاستدلال العلّيّ، لذلك تحظى مناقشتها بالأهمية الأكبر. طائفة أخرى من الاستدلالات المجترحة لصالح العقائد الدينية تستند في الواقع إلى دعامة اسمها الاستدلال العلّيّ، لكنها ليست في استنادها هذا بنفس درجة صراحة براهين النظام. ومع ذلك ينبغي دراسة ونقد هذه الاستدلالات من زاوية منهجية. تقوم المعجزة والاستدلالات التي تُنحت على أساسها للدفاع عن الاعتقاد الديني أوالاعتقاد بدين معين، تقوم على أساس الاستدلال العلّيّ، ويجب معرفة هذا الأساس ونقده بتحليل عناصره. وهكذا، فالبحثان المهمان من منظار هيوم في نقد الإيمان بالله والاعتقاد الديني، هما بحثا برهان النظام والمعجزة.

أهمية الاستدلالات البعدية في الدفاع عن الاعتقاد الديني أهمية متقدمة ولها الأولوية، لكن الاستدلالات البرهانية والقبلية ليست عديمة الأهمية. أهمية الخوض في هذه الاستدلالات راجعة إلى دورها وأدائها في احتجاجات المؤمنين بالله. بعض المؤمنين بالله يذهبون إلى إمكانية ردم ثغرات برهان النظام ونواقصه بالبراهين القبلية. وعليه فمن وجهة نظر هيوم سيكون نقد البرهان القبلي بمثابة دحض وتفنيد لهذا الأداء. لذلك يتطرق هيوم لنقد البراهين القبلية أيضاً ويحاول أن يدل، حسب

ادعائه، على أن مثل هذه البراهين غير ناهضة ولا تتمتع بالاعتبار المنطقي. فيما يلي: ولأن نقد البرهان القبلي منوط تماماً بالركائز المعرفية لهيوم، سنتطرق أولاً لمناقشة نقد هيوم للبرهان القبلي ثم نخوض في نقده لبرهان النظام.

2-8- البرهان القبلي والبرهان البعدي في مصطلحات هيوم

يطلق تعبير البرهان القبلي على البرهان الذي يحتوي في مقدماته على قضايا صادقة بالضرورة (استف، 2002م، ص 257) بمعنى أن مقدماته قضايا يستلزم إنكارها التناقض، وفهم صحتها لا يحتاج لأكثر من الاطلاع على معاني الكلمات المستخدمة فيها. يسمّي هيوم هذا النوع من الاستدلال الاستدلال البرهاني أيضاً. وعليه فأية قضية تستخدم في مقدمة استدلال ما، لكنها تحتاج لتصديقها أولتكذيبها إلى مراجعة العالم الواقعي ومشاهدته، تحوّل استدلالنا إلى استدلال تجربي، وسيكون إطلاق تعبير القبلي على مثل هذا الاستدلال غير صائب. هذه ميزة البرهان القبلي مهما كان الموضوع الذي يستخدم فيه، سواء كان موضوعاً دينياً أوغير ديني. لكن هيوم لا يعمل على هذه الشاكلة في استخدام مصطلح القبلي بخصوص البراهين اللاهوتية. إنه يسمّي الاستدلال المعروف منذ زمن كانط إلى يومنا هذا بالبرهان الكوني، يسمّيه استدلالاً قبلياً (غسكين،

1993م، ألف، ص 314)، والحال أن البرهان الكوني ليس قبلياً بالمعنى الذي سبق ذكره. أي إن مقدماته تحتوي على قضايا يحتاج تصديقها أوتكذيبها إلى مراجعة العالم الواقعي، ولا يمكن بمجرد الاطلاع على معاني المفردات المستخدمة في تلك المقدمات الحكم على صحتها أوسقمها[1]، فبعض مقدمات البرهان الكوني عبارات ـ باعتقاد هيوم على الأقل ـ لا يستلزم إنكارها التناقض.

للبرهان الكوني (الكوسمولوجي) تقارير مختلفة، منها: (سلسلة العلل والمعلومات في العالم يجب أن تنتهي إلى علّة أولى ليست بمعلول)، أو(الأشياء الممكنة التي تشكل العالم يجب أن تنوجد من قبل موجود واجب الوجود) (غسكين، 1993ب، ص XI). في هذين التقريرين للبرهان الكوني ثمة حكم ضمني حول العالم الواقعي. التقرير الأول يطرح العالم كسلسلة مترابطة من العلل والمعلولات المتعاقبة، وفي التقرير الثاني تطرح موجودات العالم الواقعي كوجودات إمكانية أوممكنة. تعريف العالم بأي من هذين الشكلين يستدعي مراجعة العالم والحكم بشأنه. إذن، لا يمكن اعتبار هذه الاستدلالات قبلية. لكن هيوم يعتبرها قبلية.

وبهذا فإن نقد هيوم للبراهين القبلية (طبقاً لاصطلاحه هو)

---

[1]. تبدأ البراهين الكونية بواقع مشهود وشامل، وتجربي طبعاً، حول العالم، نظير (توجد ممكنات) أو(الأشياء تتحرك أوتتغير) (كريغ، 8991م، ج 4، ص 68).

يشمل نقوده للبرهان الوجودي والبرهان الكوني. كما أن نقده الكلي حيال البراهين القبلية هونقد الاستدلالات البرهانية، وبالتالي فهوفي حقيقته نقد للبرهان الوجودي، لأن البرهان الوجودي يمكن تسميته استدلالاً برهانياً بالمعنى الدقيق للكلمة حسب مصطلح هيوم، واعتباره قبلياً بالمعنى الدقيق والعصري للكلمة. لكن هيوم نفسه ساق هذا النقد الكلي ـ والقاطع بزعمه ـ في مقام نقد البرهان الذي يسمّى اليوم البرهان الكوني.

فيما يأتي سنتبع مصطلحات هيوم، ونتحدث عن البرهان الكوني أيضاً تحت عنوان نقود هيوم للبراهين القبلية. بدايةً ننقل تقريره للبرهان القبلي، ثم نناقش نقوده.

8ـ3ـ البراهين القبلية

في القسم التاسع من كتاب (حوارات) يتطرق هيوم لنقد البراهين القبلية. في البداية يقرر البرهان القبلي ثم يطرح عدة نقاط نقدية. وتقريره كما يلي:

كل موجود يجب أن تكون هناك علّة أوسببٌ لوجوده. من المستحيل أن يكون الشيء قد أوجد نفسه بنفسه، أوأن يكون علّة وجوده. إذن، في الارتقاء من المعلولات إلى العلل، إمّا أن نستمر في سلسلة غير محدودة ولانهائية من دون أن نصل إلى أية علّة نهائية (أولى)، أوأن نصل أخيراً لعلّة نهائية هي

بالضرورة موجود واجب الوجود. بطلان الافتراض الأول قد يمكن إثباته على النحوالتالي: في السلسلة أوالتوالي اللانهائي للعلل والمعلولات يتعين وجود كل معلول من قبل قدرة علّة وتأثيرها، وهذه العلّة تسبقه مباشرة، لكن كل تلك السلسلة أوالتوالي الأزلي غير متعيّن بمجموعه من قبل شيء ما، أولنقل إنه بمجموعه ليس معلولاً لشيء ما، وفي الوقت ذاته من البديهي أنه بحاجة إلى علّة أوسبب كما هوالحال بالنسبة لأي شيء معين حادث. ويبقى هذا السؤال معقولاً، وهولماذا كانت هذه السلسلة الخاصة من العلل موجودة منذ الأزل، ولم توجد مكانها سلسلة أخرى، أولماذا لم يكن الأمر بحيث لا توجد أية سلسلة. إذا لم يكن هناك أي موجود ضروري الوجود كانت كل الافتراضات الممكنة الطرح ممكنةً بنفس الدرجة. أنْ لا يوجد شيء منذ الأزل ليس أمراً مستحيلاً أكثر من هذا التوالي في العلل الذي صنع العالم. إذن، ما الشيء الذي حتّم وجود الأشياء بدل عدم وجودها، ومنح الوجود لإمكانٍ معين دون باقي الإمكانات؟ المفترض هوعدم وجود علل خارجية، والحظ والصدفة كلمة لا معنى لها. إذن، هل كان العدم [هوعلة انوجاد الأشياء]؟ لكن العدم لا يستطيع إيجاد شيء. وعليه، لا بدّ من الاستناد إلى وجود موجودٍ بالضرورة، يحمل في داخله سبب وجوده، ولا يمكن افتراضه منعدماً دون الوقوع في تناقض صريح. وبالنتيجة فمثل هذا الموجود موجودٌ، أي إن الله موجود (هيوم، 1994م، ص 148 ـ 149).

هذا التقرير للبرهان الكوني مستمد من الدكتور ساموئيل كلارك[1]، ويقول عنه بعض شراح هيوم إن الأخير أساء فهمه بعض الشيء، وقرّره على هذا النحو(غسكين، 1998م، ص 75 ـ 76).

وجّه هيوم نقوده لهذا البرهان فكان نقده الأول له ذا طابع كلي جذري. ولنبدأ بهذا النقد الكلي.

8ـ1ـ3ـ نقد البرهان الوجودي

يشير آلفين بلانتينجا إلى البرهان الوجودي فيقول:

اجتذب هذا البرهان على إثبات وجود الله اهتمام الفلاسفة منذ أن عرضه أنسلم لأول مرة... [في حين أنه] لا دور كبيراً له في تعزيز الإيمان الديني وترسيخه... وهوغير مقنع أبداً، فقد كان لكل فيلسوف معروف منذ زمن أنسلم إلى الآن ما يقوله حول هذا البرهان... ما سبب جاذبية هذا البرهان؟... ربما كان هناك سببان لهذه الجاذبية والإبهار. الأول هواجتماع الكثير من أعقد وأصعب قضايا الفلسفة في هذا البرهان: هل الوجود محمول؟ هل القضايا الوجودية، أي القضايا التي صورتها (X موجودٌ) يمكن أن تكون صادقة بالضرورة في وقت ما؟... (بلانتينجا، 1376هـ.ش، 1997م، ص 150).

---

[1]. Samuel Clarke.

هذا الجزء من كلام بلانتينجا حول سبب جاذبية البرهان الوجودي يشير إلى سر رغبة هيوم في هذا البرهان. ومع أن الاستدلال الذي يقرره هيوم كبرهان قبلي ليس استدلالاً برهانياً (حسب مصطلحاته)، لكنه يخوض في نقد الاستدلالات البرهانية لإثبات وجود الله أونقد البرهان الوجودي قبل الخوض في فحواه الأصلية. مردّ هذا التسرع إلى أن هيوم له حول كلا الموضوعين الفلسفيين المذكورين في كلام بلانتينجا رأيٌ خاصٌ، وهذا الرأي الخاص ذودور مهم في مصير البرهان الوجودي: إنه لا يعتبر الوجود محمولاً، ويرى أن جهة القضايا الوجودية هوالإمكان، وبالتالي لا يعتبر أية قضية وجودية صادقة بالضرورة.

النقد الأول لهيوم هو كالتالي:

أبدأ بهذه الملاحظة وهي وجود إشكال واضح في ادعاء الاستدلال البرهاني حول الأمر الواقع أوإثباته بواسطة استدلال قبلي. ما من أمر يمكن الاستدلال عليه استدلالاً قبلياً. إلاّ إذا اشتمل الطرف المضاد له على تناقض. ما من شيء يمكن تصوره بشكل متمايز، يستلزم التناقض. أي شيء ندركه أونتصوره كموجود يمكن أن نتصوره كمعدوم. إذن، ما من موجود يستلزم عدمُهُ التناقضَ، وبالتالي ما من موجود يمكن الاستدلال على وجوده برهانياً. إنني أعتبر هذا الاستدلال قاطعاً تماماً ومستعد

لأن أقيم كل البحث على أساسه (هيوم، 1994م، ص 149).

يمكن تحليل نقد هيوم بالشكل التالي [التحليل الأول لنقد البراهين القبلية]:

1 ـ قضية (الله أوالعلّة الأولى موجودة) قضية حول الأمور الواقعية.

2 ـ لا يمكن إثبات قضية بطريقة قبلية أوبالاستدلال البرهاني إلاّ إذا استلزم نفيها تناقضاً.

3 ـ أي شيء يمكن تصوره بنحومتمايز لا يستلزم التناقض.

4 ـ نقيض أي أمر واقعي، ومن ذلك نقيض قضية (الله موجود) [أي قضية الله غير موجود] يمكن تصوره بنحومتمايز.

5 ـ طبقاً للنقطتين 3 و4، لا يستلزم نقيض أي أمر واقعي تناقضاً، ومن ذلك نقيض قضية (الله موجود).

النتيجة: طبقاً للنقطتين 2 و5، لا يمكن الاستدلال قبلياً على قضية (الله موجود).

يمكن بلورة حصيلة كلام هيوم في معارضته للبرهان القبلي بما يلي [التحليل الثاني لنقد البراهين القبلية]:

1 ـ النتيجة المدعاة للبرهان القبلي هي (الله موجود بالضرورة).

2 ـ متى ما كانت مقدمات استدلالٍ ـ معتبرٍ في صورته ـ قضايا صادقة بالضرورة، كانت نتيجة ذلك الاستدلال قضية صادقة بالضرورة.

3 ـ متى ما أمكن تصور قضية بنحومتمايز فإنها لن تستلزم أوتتضمن تناقضاً.

4 ـ متى ما استلزمت قضيةٌ أونقيضها تناقضاً أوانطويا على تناقضٍ، فإن جهة تلك القضية هوالإمكان.

5 ـ نقيض القضايا التي يكون محمولها (الوجود) ممكن التصور، ولذلك (طبقاً للنقطة 3) فهولا يستلزم ولا يتضمن تناقضاً.

6 ـ طبقاً للنقطتين الرابعة والخامسة، جهة القضايا الوجودية هي الإمكان.

7 ـ طبقاً للنقطتين الثانية والسادسة، نتيجة الاستدلال البرهاني المركب من مقدمات صادقة بالضرورة، لا يمكنها أن تكون قضية وجودية.

النتيجة: طبقاً للنقطتين الأولى والسابعة، فإن النتيجة المدعاة في البرهان القبلي [الذي نفترض أن مقدماته صادقة بالضرورة] نتيجة غير صائبة.

إذا كان البرهان المقرر في كتابات هيوم باسم البرهان القبلي

ذا مقدمات صادقة بالضرورة، جاز لنا اعتبار نقده نقداً مرتبطاً بالبرهان القبلي المذكور في كتاباته، ولكن ثمة في مقدمات استدلاله قضايا تختص بالواقع، وحسب رأيه هونفسه، ما من قضية تختص بالواقع صادقةٌ بالضرورة. إذن، نقد هيوم غير موجّه بحال من الأحوال للاستدلال الذي قرره هوكاستدلال قبلي[1] (راجع: داي، 2002م، ص 268).

من الآن فصاعداً سنسمي الاستدلال الذي قرره هيوم باعتباره استدلالاً قبلياً باسم الاستدلال أوالبرهان الكوني، وقصدنا من الاستدلال البرهاني استدلال مقدماته قضايا صادقة بالضرورة، وعلى حد تعبير هيوم: قضايا تتعلق بالعلاقات بين التصورات.

البرهان الوجودي برهان قائم على أساس تعريف الله، ومقدماته حسب تعريف الله قضايا صادقة بالضرورة. إذن، ينبغي اعتبار نقد هيوم الكلي للاستدلالات البرهانية بمنزلة نقدٍ للبرهان الوجودي.

من المعروف أن أول تقرير ظهر للبرهان الوجودي كان من

[1]. إذا كان نقد هيوم نقداً لا علاقة له بالبرهان الكوني، إذن لماذا تراه يطرح هذا النقد؟ يبدوأن هذه العملية حصيلة مغالطة أوقع نفسه فيها. إنه كما بيّن في الأسس المعرفية يعتقد بأنه لا يمكن إقامة استدلال برهاني بشأن أي أمر من الأمور الواقعية. وهويعبر عن هذه الرؤية أيضاً بالقول إنه لا يمكن إقامة استدلال قبلي على أيّ من الأمور الواقعية. ثم نراه يسمّي البرهان الكوني تسامحاً بالبرهان القبلي ولا نعرف السبب في ذلك. وهكذا يقع في مغالطة اشتراك اللفظ، ولمجرد أنه يسمّي البرهان الكوني برهاناً قبلياً، يسوق في مقام نقده نقداً هوفي الواقع نقدٌ للبراهين القبلية بالمعنى الدقيق للكلمة، أي نقد الاستدلالات التي مقدماتها مركبة من قضايا صادقة بالضرورة أوقضايا تتصل بالعلاقات بين التصورات. والحال أن مقدمات البرهان الكوني ليست من هذا القبيل.

اجتراح أنسلم[1]. يقول أنسلم في رسالة بعنوان (بروسلوغيون)[2] (خطاباً للآخر) مخاطباً الله:

نؤمن أنك ذلك الموجود الذي لا يمكن تصور موجود أعظم منه... ومن المتيقن منه أن الشيء الذي لا يمكن تصور ما هوأعظم منه لا يمكنه أن يكون في الفكر فقط، لأن [مثل هذا الشيء] إذا كان في الفكر فقط، لأمكن تصور أن يكون في الخارج [أيضاً]، وسيكون [في هذه الحالة] أعظم [منه في حال عدم وجوده في الخارج]. وعليه، إذا كان ما لا يمكن تصور أعظم منه، في الفكر فقط، فسيكون هذا الموجود الذي لا يمكن تصور ما هوأعظم منه [حسب الفرض] شيئاً يمكن تصور ما هوأعظم منه (أنسلم، 1988م، ص 433).

ويعرض ديكارت تقريراً لهذا البرهان فيقول:

إذا نتج عن (إننا نستطيع استمداد مفهوم شيء منه أذهاننا) النتيجة القائلة (كل شيء نعتبره بوضوح وتمايز مختصاً بهذا الشيء، يختصُّ به في الواقع [لأن الحقيقة مساوقة للوجود]، أفلا نستطيع من هذا استخلاص برهان لإثبات وجود الله؟ إنني يقيناً لا اعتبر مفهومه، أي مفهوم الوجود الكامل المطلق في ذهني بأقل من مفهوم أي شكل هندسي أوأي عدد. كما أن

---

[1]. قيل إنه يمكن العثور على تقرير للبرهان الوجودي قبل ذلك في أعمال القديس أوغسطين (eniatsuguA) (پوتمن، ص 234، 8991م).

[2]. proslogionl proslogium.

علمي بأن الوجود [الفعلي و] السرمدي يختص بذاته ليس بأقل وضوحاً وتمايزاً من علمي بأن أي شيء أستطيع إثباته لشكلٍ أولعددٍ يختص في الواقع بذلك الشكل أوالعدد. وعليه... فاليقين بوجود الله يجب أن يكون بالنسبة لذهني في مستوى اليقين بالحقائق الرياضية [المتعلقة بالأعداد والأشكال فقط] على الأقل.

مع أن هذه الفكرة لا تبدوبديهية [تماماً] للوهلة الأولى، بل يلوح أن ظاهرها يحتوي مغالطة، لأنني تعوّدت على التفريق في كل الأشياء الأخرى بين الوجود والماهية، سأعتقد بسهولة بالنسبة لله أيضاً أن بالإمكان انفصال الوجود عن الماهية، وعليه يمكن تصور أن الله ليس له وجود خارجي، ولكن رغم هذا، عندما أفكر في الله بدقة أكبر أرى بوضوح أن وجود الله غير ممكن الانفصال عن ماهيته بنفس درجة تعذر الفصل بين مساواة مجموع زوايا المثلث لقائمتين وبين ماهية المثلث، وبنفس درجة تعذر الفصل بين مفهوم الجبل ومفهوم السفح. وبالتالي فإن تصور إله (أي ذات كاملة مطلقة) تفتقر للوجود (أي تفتقر لأحد الكمالات) منفور ومطرود من الذهن بنفس شدة تصورنا لجبل بلا سفح (ديكارت، 1361هـ.ش، 1982م، ص 85 ـ 86).

في تتمة نقود هيوم وردت أفكار أخرى تشي بأنه كان يقصد في ذهنه البرهان الوجودي وليس البرهان الكوني:

جرى الادعاء بأن الله واجب الوجود، وجرى تبيين وجوب الوجود هذا عن طريق الادعاء بأننا لو عرفنا كل ماهية الله أو طبيعته لاستطعنا إدراك أن عدمه مستحيل، كما أن من المستحيل أن لا تكون نتيجة إثنين مضروبة بنفسها لمرة واحدة تساوي أربعة (أثنان أسُّ أثنين)، والحال أن مثل هذه المعرفة لن تحصل مطلقاً طالما بقيت قوانا على ما هي عليه. إذن، يمكن دوماً أن نتصور الشيء الذي تصورناه موجوداً في السابق معدوماً في زمن آخر. ليس الذهن مرغماً على تصور شيء باعتباره موجوداً دائماً، كما هو مرغم على تصور إثنين أس إثنين تساوي أربعة (هيوم، 1994م، ص 149).

يدل هذا الكلام على أن هيوم كان يقصد البرهان الوجودي ـ ويقصده حسب تقرير ديكارت ـ وكان يرمي إلى نقد هذا البرهان.

والآن، بعد أن تبين أن نقد هيوم لا علاقة له بالبرهان الكوني، يجب أن ننظر هل بمقدور نقدِه دحضَ البراهين القبلية أو البراهين الوجودية أم لا؟ نتناول فيما يلي مناقشة هذا النقد في ضوء التحليل الثاني الذي عرضناه لاستدلال هيوم.

في أي استدلال منطقي، يجب الحذر من أن تكون نتيجة الاستدلال المقصودة موجودةً مسبقاً في مقدماته، فإذا كانت موجودة مسبقاً وقعنا في مغالطة المصادرة على المطلوب.

طبقاً للنقطة الأولى في التحليل الثاني فإن النتيجة المقصودة من الاستدلال القبلي أوالبرهان الوجودي هي: (الله موجود بالضرورة)، وعليه ستكون النتيجة التي يقصدها هيوم في نقد البرهان الوجودي: (ليس الله موجوداً بالضرورة). والآن، لنتنبه للمقدمات التي استخدمها للخلوص إلى هذه النتيجة:

أ ـ قيل في المقدمة السادسة إن جهة جميع القضايا الوجودية هي الإمكان. في ضوء أن قضية (الله موجود) قضية وجودية، فستكون جهة قضية (الله موجود) هي الإمكان.

ب ـ طبقاً للمقدمة الرابعة مراده من إمكانية القضايا الوجودية، ومنها قضية (الله موجود) هوالإمكان الخاص.

وعليه، عندما يقال في إحدى مقدمات استدلاله: قضية (الله موجود) ممكنة إمكاناً خاصاً، فهذا يعني في الواقع القول إن هذه القضية ليست قضية ضرورية ولا هي قضية ممتنعة. نفي الضرورة عن قضية (الله موجود) يعني: (ليس الله موجوداً بالضرورة) وهي نفس النتيجة المتوخاة من قبل هيوم في استدلاله ضد البرهان الوجودي. وكما يلاحظ افترُضِتْ في مقدمات الاستدلال الهادف إلى إثبات قضية (ليس الله موجوداً بالضرورة) قضيةٌ تتضمن نفس هذه النتيجة. بكلام آخر استدلال هيوم في معارضته للبرهان القبلي هومصادرة على مطلوب (استف، 2002م، ص 259).

8-3-2- اشتمال أوعدم اشتمال الوجود الضروري على معنى (معنائية الوجود الضروري)

يقول هيوم في تتمة النقطة التي تدل على أن نقده الكلي للبراهين القبلية يراد به البراهين الوجودية: (تركيبة الوجود الضروري تركيبة تفتقر للمعنى، أوبعبارة أخرى تفتقر لمعنى منسجم).

ما هومراده هنا من الضرورة والضروري؟ لاحظنا لحد الآن ما لا يقل عن ثلاثة صنوف من الضرورة في فكر هيوم:

أ ـ الضرورة المنطقية، والتي لا توجد إلاّ في العلاقات بين التصورات. ب ـ الضرورة العلّيّة الإثباتية، وهي ضرورة ذهنية وحصيلة العادة الناجمة عن كثرة مشاهدات الاقتران بين شيئين أوظاهرتين. ج ـ الضرورة العلّيّة الثبوتية، وهي الموجودة بين الأعيان والأشياء الخارجية، لكنها خافية علينا وغير معروفة بالنسبة لنا دائماً.

أيٌّ صنف هذه الصنوف الثلاثة من الضرورة يقصده هيوم في رأيه بلا معنائية الوجود الضروري أوخلوّه من المعنى؟ بالنظر للمثال الذي سبق أن أورده يتبين أنه يقصد هنا نفي الضرورة المنطقية، لأنه يقول إن الضرورة الموجودة في القضية (إثنان أسّ إثنين يساوي أربعة) [وهي ضرورة منطقية] غير موجودة في القضايا الوجودية، لأن بالمستطاع تصور نقيض أي قضية

وجودية، وكل ما يمكن تصوره فهوممكن، وبالتالي فعدم أي شيء نحملُ الوجودَ عليه، أمٌر ممكن. وحينما يكون عدم شيء ما ممكناً فلن يكون وجوده ضرورياً. إذن، ليس أيّ من القضايا الوجودية ضروريةً. وعليه فالوجود الضروري تركيبة تدل على الإمكان لأن فيها مفردة الوجود، وتدل على الضرورة لأن فيها مفردة الضروري، ولأن الإمكان يعني سلب الضرورتين، فسيكون معنى الموجود الضروري موجوداً ضرورياً وغير ضروريٍّ في نفس الوقت، وهذا تناقض.

كلام هيوم هذا في إثبات لامعنائية الوجود الضروري يقوم على الاعتقاد بأن حمل الوجود على كل الموضوعات حملٌ إمكاني. وهذا هوما يميز هيوم عن أنسلم وديكارت. لا يفرّق هيوم في القضايا الوجودية بين قضية (الله موجود) وغيرها من القضايا الوجودية، والحال أن أنسلم يقول:

أيها الربّ: يا إلهي، أنت موجود [بنحو] حقيقي بحيث لا يمكن تصورك معدوماً تصوراً صحيحاً، لأنه لوكان بوسع ذهن أن يتصور موجوداً أفضل منك، لرجُحَ المخلوق [= نفس ذلك الذهن الذي تصور موجوداً أفضل من الله] على الخالق، وهذا أفرغُ كلام وألغاه. والواقع أن كل موجود سواك لا يمكن تصوره إلاّ معدوماً (أنسلم، 1998م، ص 433).

في هذه الفقرة يميز أنسلم بين قضية (الله موجود) وسائر

القضايا الوجودية. وكما قال ديكارت أيضاً:

لأنني تعوّدت على التفريق في كل الأشياء الأخرى بين الوجود والماهية، سأعتقد بسهولة بالنسبة لله أيضاً أن بالإمكان انفصال الوجود عن الماهية، وعليه يمكن تصور أن الله ليس له وجود خارجي، ولكن رغم هذا، عندما أفكر في الله بدقة أكبر أرى بوضوح أن وجود الله غير ممكن الانفصال عن ماهيته بنفس درجة تعذر الفصل بين مساواة مجموع زوايا المثلث لقائمتين وبين ماهية المثلث، وبنفس درجة تعذر الفصل بين مفهوم الجبل ومفهوم السفح. وبالتالي فإن تصور إله (أي ذات كاملة مطلقة) تفتقر للوجود (أي تفتقر لأحد الكمالات) منفور ومطرود من الذهن بنفس شدة تصورنا لجبل بلا سفح (ديكارت، 1381هـ ش، 2002م، ص 85 و86).

أيٌّ هذين الرأيين صحيح: هل يمكن تصور إله غير موجود؟ هل سلب الوجود عن الله ممكن كسلب الوجود عن باقي الموضوعات؟ بتعبير ثانٍ: هل (الله موجود) قضية ممكنة؟ أم إنها قضية ضرورية إلى درجة أن سلب الوجود عن موضوعها ممتنع، وتصور إله غير موجود أمر مستحيل؟

وقعت هنا مغالطتان يمكن للتفطن لهما أن يجيب عن الأسئلة المذكورة. من ناحية حصل في كلام أنسلم وديكارت خلط بين المفهوم والمصداق لينتهيا إلى القول بضرورة قضية (الله

موجود) ضرورةً منطقيةً من قبيل الضرورة الموجودة في القضايا التحليلية. ومن ناحية أخرى تفطن هيوم لهذه المغالطة فدفعه ذلك للوقوع في مغالطة أخرى، فاعتبر نفي الضرورة المنطقية الموجودة في القضايا التحليلية عن قضية (الله موجود) مبرِّراً لنفي كل الضرورات المنطقية، واستخدم الدليل المعتبر في نفي نوع معين من الضرورة المنطقية بشكلٍ غير معتبر لنفي كل أنواع الضرورة المنطقية. أولاً نسلط الضوء على الخطأ أوالمغالطة في كلام أنسلم:

يعتقد أنسلم أن جميع الكمالات مأخوذة بنظر الاعتبار في مفهوم الله ـ بحسب التعريف ـ والوجود الضروري هوأحد الكمالات. إذا لم يكن الله موجوداً ضرورياً، أي إذا سلبناه ضرورة الوجود، فلن يتطابق هذا الإله مع التعريف المذكور، وهذا خُلف. وينبغي القول في الردّ عليه: ما المراد من الموجود في عبارة (إذا لم يكن الله موجوداً ضرورياً...)؟ (إذا كان المراد موجوداً بالحمل الأولي كان الحق مع أنسلم، أي إن سلب مفهوم الوجود من الله متناقض مع تعريف الله باعتباره أكمل كمالٍ ممكن تصوره، ولا مفرّ من القول بأن الوجود أوحتى ضرورة الوجود مفهومان مأخوذان بنظر الاعتبار في تصوره، لكن مجرد هذا المقدار لا يثبت التحقق الخارجي والموجودية بالحمل الشائع للواجب تعالى، وإذا كان قصد أنسلم من الموجودية مصداقاً للوجود والموجودية بالحمل الشائع، عندئذ

لن يكون ثمة تلازم بين سلب الوجود عن الله بالحمل الشائع وبين نفي الكمال عن مفهومه، وبالتالي لن يلزم التناقض، حتى يبطُلَ بذلك نقيضُ المطلوب أي عدم موجودية الله، ويثبت تبعاً لذلك المطلوب، أي حقيقته ووجوده بالحمل الشائع. إذا كان أكمل تصور وهوتصور الوجود اللامحدود واللامتناهي فاقداً للمصداق لم يلزم التناقض والوقوع في خلاف الفرض، لأن من شروط التناقض وحدة الحمل، والتصور الذهني للوجود اللامحدود مفهومٌ هوبالحمل الأولي وجودٌ كامل ولا محدود، وهوبالحمل الشائع مفهومٌ ذهني موجودٌ بالوجود الظلي والذهني، وعدم وجود مصداق له لا يخلق أي محذور لتصوره)[1].

النقطة الجديرة بالتنبه هي إننا إذا لم نأبه لقضية: في أي ظرف ووعاء (الذهن أم خارج الذهن) يستلزم سلبُ الوجود عن الله التناقضَ، ونجاري بذلك أنسلم في تعميم حكم الذهن على خارج الذهن، لزم أن نؤمن على نفس المنوال بوجودٍ خارجي لشريكٍ للباري تعالى، والحال أن وجود شريكٍ للباري تعالى لا ينسجم مع وجود الله اللامتناهي، أي إنه لا ينسجم مع صفة اللاتناهي التي يتصف بها الله. وبكلمة ثانية: إذا عرّفنا شريك

[1]. جوادي آملي، تبيين براهين إثبات الله، ص 491 و591. وراجع أيضاً: لاريجاني، المعلم الخالد (ذكرى آية الله العظمى الحاج الميرزا هاشم الآملي)، دراسة (تحفة الحكيم)، عبد الله جوادي آملي، 18 ـ 68. يعرض آية الله الشيخ جوادي آملي في هذه الدراسة برهان المرحوم آية الله الشيخ محمد حسين الإصفهاني، ونقد المرحوم العلامة محمد حسين الطباطبائي له، ويحرر هذا النقد ويشرحه.

الباري تعالى كالباري تعالى بأنه يحمل كل الصفات الكمالية. جاز لنا القول تبعاً لأنسلم أن افتراض عدمه أومعدوميته يخالف التعريف، وعليه لا يمكن سلب الوجود منه، وإذن فشريك الباري تعالى موجود. ولكن في ضوء تفكيك موضع الحمل والسلب، يمكننا الإفصاح بسهولة عن مغالطة هذا الاستدلال والقول: خلافُ الفرض هوسلب الوجود عن مفهوم شريك الباري، أي إن سلب الوجود عن شريك الباري بالحمل الأولي يستلزم التناقض، لكن سلب الوجود عن شريك الباري بالحمل الشائع لا يستدعي أي تناقض، بل هومقتضى البرهان.

يتجلى من هذه العبارات أن أنسلم خلط بين المفهوم والمصداق، وقد كان معارضوه على حق في نفيهم للضرورة الخارجية استناداً إلى وجود الضرورة المفهومية المستندة إلى التعريف. ولكن هل هذا بمعنى نفي أي شكل من أشكال الضرورة المنطقية عن القضية المتعلقة بالخارج؟

1-2-3-8- قبول مبدأ العلّيّة يستدعي قبول وجود الضرورة الخارجية

أشرنا في القسم السابق إلى أن جهة القضية القائلة (الله موجود) ليست ضرورية من سنخ ضرورة القضايا التحليلية. وفي النتيجة إذا كان المراد من تركيبة (الوجود الضروري) ضرورةً تحليلية، ستكون هذه التركيبة تركيبةً غير منسجمة. ونحاول

في هذا الجزء من البحث إيضاح أن الضرورة غير محصورة في الضرورة التحليلية، لذلك يمكن لـ (الوجود الضروري) أن يكون مفهوماً متجانساً متناسقاً (غير متناقض مع نفسه). ولأجل هذا نشير إلى نقطتين:

أ ـ يقول مبدأ العلّيّة إن كل حادث بحاجة إلى علّة. ليس لهذا المبدأ من وجهة نظر هيوم أي مسوَّغ أواستدلال تجربي. إننا نؤمن بهذا المبدأ لأن الطبيعة خلقتنا بحيث نؤمن بهذا المبدأ، وإلاّ لا يوجد أي برهان قبلي أوبعدي يؤيد مبدأ العلّيّة. إننا مضطرون للإيمان والاعتقاد بمبدأ العلّيّة.

ب ـ ماهيات الأشياء أوتعريفاتها لا تقتضي ـ في حدّ ذاتها وفي نفسها ـ الوجود ولا تقتضي العدم. أي إن الوجود أوالعدم لم يؤخذ بنظر الاعتبار في حدّ أي ماهية من الماهيات. وبكلام آخر: الماهيات محايدة ومتساوية ما بين الوجود والعدم. فما الذي يخرجها عن حالة التساوي تجاه الوجود والعدم؟ علّة الوجود الخارجي. وبتعبير آخر: العلّة الثبوتية هي التي توجب وجود (أوموجودية) الماهيات، أي تخرجها من حالة الإمكان الخاص. الخروج من الإمكان الخاص والانتقال إلى حيّز الوجود (الانوجاد) يعني الوجوب: الواجب بالغير. بعبارة أخرى: كل ماهية تنوجد بواسطة إيجاب العلّة. (الشيء ما لم يجب، لم يوجد).

بتبنّي المقدمتين أعلاه يجب الاعتراف أنه بالتسليم لشمولية مبدأ العلّيّة واستيعابه لكل الأمور الحادثة، ينبغي اعتبار صرف وجود الأشياء بمعنى تحولها إلى واجبة (انوجابها أوتوجّبها) بواسطة عللها. إذن، مَن يؤمن بمبدأ العلّيّة لا يمكنه إنكار الوجود الضروري.

الإيمان بالموجودات والإيمان بمبدأ العلّيّة يستدعيان الإيمان بالوجود الضروري، لكن هذه الضرورة التي ننسبها لكل الأشياء المعلولة ليست ضرورة تحليلية إنما هي ضرورة بالغير، أي إنها ضرورة خارجية.

إذا كان هيوم يقصد من قوله إن الوجود الضروري مفهوم غير متجانس، الضرورةَ بالغير، فإن قوله هذا لا ينسجم مع إيمانه بمبدأ العلّيّة. ولكن هل من وجهة نظره الوجودُ الضروري بالذات (لا بالغير) تعبير متناقض؟

التناقض الذي يعرضه هيوم في تعبير (الوجود الضروري) تناقض منطقي عندما يكون المراد من الضرورة ضرورةً تحليلية. ولكن إذا لم يكن المراد من الضرورة في تعبير (الوجود الضروري بالذات) ضرورةً تحليليةً، فهل سيكون ثمة تناقض؟ إذا اعتبر شخص موجوداً ما ضروريَّ الوجود، لا لأنه يعتقد أن تصورَ عدمه مستحيلٌ، بل لأن عدم ذلك الموجود سيترك وجود العالم متعذّرَ التبيين، فإن الضرورة التي يقصدها مثل هذا الشخص

ضرورة علّيّة، وليست ضرورة تحليلية منطقية، وبالتالي فلن تكون تركيبة (الوجود الضروري) تركيبة متهافتة تناقض نفسها.

طبعاً، بعد أن تدلنا الضرورة العلّيّة وامتناع التسلسل على ضرورة وجود موجود هوعلّة العالم من دون أن يكون معلولاً، عندئذ، وطبقاً لتعريف (غير المعلول)، لن يمكن أبداً تصور ذلك الموجود الأول من دون وجود. عندئذ لن يمكن اعتبار ذلك الموجود كالماهيات الممكنة متساوي النسبة مع الوجود والعدم. الوجود بالنسبة لمثل هذا الموجود هوعين ذاته، ووجوبه وجوبٌ بالذات. نفس وجوده يدل على وجوبه بالذات، إذ إنه طبقاً للتعريف ليس بمعلول حتى يكون وجوبه بغيره، إذن فهوواجب الوجود بالذات، وماهيتهُ إنّيّتُهُ.

والحصيلة هي: بالرغم من أنه من المتعذر ـ على أساس التعريف وبالتوكّؤ على الضرورة المنطقية ـ الاعتراف بوجود الله باعتباره أكمل موجود يمكن تصوره أوبصفته العلّة الأولى، لكن البرهان الكوني يمكنه إرشادنا إلى موجودٍ لا يمكن سلب الوجود منه، ووجوده واجب، بمعنى أن سلب الوجود منه مستحيل منطقياً، لأنه يستدعي التناقض، لأن سلب الوجود عن علّة العالم التي ليست هي نفسها بمعلولة يعني أن الشيء الذي الوجودُ عين ذاته غيرُ موجودٍ، ومن الواضح أن قضية (واجب الوجود غير موجود) قضية متناقضة، فهي إذن كاذبة.

2-2-3-8. العالم موجوداً ضرورياً

يرى هيوم الوجود الضروري بلا معنى أوأنه ذومعنى غير متجانس، لكنه في تتمة بحوثه يطرح احتمال أن يكون العالم المادي نفسه واجبَ الوجود، ولا يحتاج إلى علّة من خارجه. إنه يتحدث في طرحه لهذا الاحتمال أوالفرضية بطريقة يتجلى معها أنه لا يزال يخلط بين البراهين القبلية أوالبراهين الوجودية وبين البرهان الكوني.

كلامه حول العالم الضروري الوجود هو: كما يقال في البرهان الوجودي، الوجودُ مأخوذٌ بنظر الاعتبار ككمال في مفهوم الله وتعريفه، لذلك فسلب الوجود من الله ممتنع، وحول العالم المادي إذا كانت كل العناصر المساهمة في تعريفه ومفهومه معروفةً من قبلنا، وكنا مطلعين عليه، فقد يكون سلب الوجود منه ممتنعاً بنفس درجة امتناع أن لا يكون حاصل ضرب إثنين في إثنين أربعةً. يدل هذا الكلام على أن هيوم كان يسعى لنقد البرهان الوجودي، ويرنومن خلال تأسيس احتمال حول العالم الواقعي، إلى إثبات هشاشة البرهان الوجودي وضعفه.

على كل حال، يجب النظر هل الاحتمال الذي يطرحه حول العالم يواجه مانعاً معيناً أم لا؟ ولدراسة هذا السؤال ننقل بدايةً كلامه حول هذا الشأن:

لماذا لا يمكن للعالم المادي، طبقاً لهذا التفسير المطروح

للضرورة، أن يكون ضروري الوجود؟ إننا لا نتجرأ على ادعاء معرفة كل كيفيات المادة، ومن يدري، فقد تكون للمادة كيفيات إذا عُرفت كان عدمها متناقضاً بنفس درجة تناقض إثنين مضروبة في إثنين تساوي خمسة. لم أشاهد إلاّ برهاناً واحداً لإثبات أن العالم ليس ضروري الوجود، وهوبرهان مستمد من كون المادة وصورة[1] العالم ممكنةً. يقال (كل جزء من المادة يمكن أن يتصور أنه منعدم، وكل صورة يمكن أن يتصور أنها تتغير، وإذن فمثل هذا الانعدام والتغير ليسا ممتنعين). ولكن يبدوأنه تعسف أنْ لا ندرك أن نفس هذا البرهان، طالما كان لنا تصورنا عن الله، يشمل الله بالتحديد، وبمقدور الذهن على الأقل أن يتصوره معدوماً، أويتصور صفاته متغيرةً. إذن، يجب أن تكون هناك بعض الكيفيات غير الممكنة التصور وغير المعروفة هي التي تجعل عدمه يبدوممتنعاً، أوتجعل صفاته تبدوغير متغيرة، وما من دليل بمستطاعه إثبات لماذا لا يمكن أن تكون هذه الكيفيات للمادة ومن صفات المادة. لأن الكيفيات المذكورة كلها غير معروفة وغير قابلة للتصور، لذا لا يمكن إثبات أنها لا تختص بالمادة ولا تنسجم معها (هيوم، 1994م، ص 149 و150).

حصيلة هذا الكلام في الواقع هي على افتراض القول بأن معقولية العالم وتبيين الممكنات رهنٌ بفرضية موجودٍ ضروري،

[1]1 - matter & form.

بحيث أن الممكنات لا يمكنها أن تنوجد إلاّ في حال وجود موجود واجب، فإن هذه الفكرة لوحدها لا تثبت أن الموجود الواجب المقصود يجب أن يكون خارجياً على كل الممكنات، ولذلك فقد يكون العالم المادي نفسه هوذلك الموجود الواجب النهائي.

والآن نعود للسؤال الذي طرح سابقاً: هل ثمة مانع يحول دون اعتبار العالم ضروريَّ الوجود أم لا؟

تصور هيوم أن الدليل على لاضرورية العالم هوأن من الممكن تصور عدمه وتصور تغيّر صوره، لذلك طرح نفس هذه القابلية للتصور على الله كإشكال مشترك ليقول إن فرضية الوجود الضروري ممكنة الإطلاق بنفس الدرجة على الله وعلى العالم، ولا رجحان لأحد هذين على الآخر.

لكن الدليل على لاضرورية العالم معروض في أصل البرهان الكوني: حيال سلسلة العلل والمعلولات التي تكوّن العالم، يمكن طرح هذه الفرضيات:

1 ـ أن تمتد هذه السلسلة إلى ما لا نهاية من دون يكون في نهايتها موجود ضروري باعتباره العلّة الأولى، وفي هذه الحالة نكون قد قلنا بأن العالم مركب من ممكنات لا وجوب لها.

2 ـ إذا قيل إنه بالرغم من كون أجزاء السلسلة ممكنات، إلاّ

أن السلسلة كلها واجبة بالذات، لقيل إن أي كلٍّ مركب معلولٌ لأجزائه ولا يتحقق من دون أجزائه. والمعلولية لا تقبل الاجتماع مع الوجوب بالذات. المعلولية تعني الوجوب بالغير، والوجب بالذات يعني أن لا يكون الشيء واجباً بغيره. إذن العالم الضروري يعني الواجب بغيره الذي لا يكون واجباً بغيره، وهذا اجتماع نقيضين ومستحيل.

على هذا الأساس، يمكن باستدلال قبلي إثبات أنه من المستحيل أن يكون العالم المركب من الممكنات واجبَ وجودٍ، وحتى لوتكشفت لنا كل أسرار العالم فلن ينكشف لنا وجوبه بالذات لأنه أمر مستحيل.

كيف يمكن لهيوم أن يعتبر العالم وجوداً ضرورياً وهويؤكد على أن الوجود الضروري تعبير متناقض؟

سبقت الإشارة إلى أن من المحتمل أن يكون مراده هوإننا لوافترضنا الوجود الضروري مفهوماً غير متناسق (متناقض) عندئذ نستطيع ذكر العالم المادي في معرض تعيين مصداق لهذا الوجود الضروري، ونقول بأن العالم موجود ضروري بنفس الأدلة التي قلنا بها إن الله موجود ضروري. طبعاً تم إثبات أن هذا الشيء غير ممكن.

4-8. مفهوم العلّيّة والبرهان الكوني

من المؤاخذات التي سجلت على البرهان الكوني المؤاخذة المتعلقة بمفهوم العلّيّة. جاء في البرهان الكوني: (كل ما يوجد يجب أن تكون هناك علّة أوسبب لوجوده... لذلك ففي الارتقاء من المعلولات إلى العلل... يجب الانتهاء إلى علّة نهائية [أولى] نرجع إليها). يقول هيوم في نقد هذا الكلام: تستلزم العلاقة العلّيّة شيئين، التقدم الزمني [تقدم العلّة على المعلول] والحدوث. وإذن، في متابعتنا للسلسلة الأزلية للأشياء من غير المعقول أن نبحث عن علة عامة كلية أومبدع أول. الشيء الموجود منذ الأزل كيف يمكن أن تكون له علّة؟) (هيوم، 1994م، ص 150).

ما يقصده هيوم واضح، إنه يقول: الشيء الأزلي ليس بحادث، ولأن وجود العلّة لازم للأمور الحادثة فقط، إذن لا يحتاج ذلك الشيء الأزلي إلى علّة. ثم إن العلّة يجب أن تتقدم زمنياً على معلولها دوماً، وما من شيء يمكنه التقدم زمنياً على أمر أزلي، وبالتالي لا يمكن أن تكون هناك علّة لسلسلة العلل والمعلولات وهي سلسلة أزلية.

يطرح العلامة الطباطبائي في كتاب (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) هذا الإشكال ويرد عليه. وفيما يلي الإشكال والرد عليه بقلم العلامة الطباطبائي:

الإشكال: المعلول الذي افترض له وجود بلا نهاية، ولم يكن معدوماً في الماضي ولن يكون معدوماً في المستقبل على الإطلاق، لن يحتاج إلى علّة أبداً، وبعبارة أخرى فإن افتراض الوجود الدائمي متناقض مع افتراض الحاجة.

الرد: افتراض المعلول هوافتراض الحاجة، إذن الوجود الدائمي للمعلول هووجود دائمي محتاج. والوجود الدائمي المحتاج، احتياجه أشد واقوى، وأساس الفكرة هوأن (الممكن يحتاج إلى علّة مُرجَّحة بسبب تساويه أمام الوجود والعدم لا بسبب سابقة العدم وهي معنى نسبي انتزاعي (الطباطبائي، 1373هـ.ش، 1994م، ص 662 و663).

يتحدث هذا النص عن مناط الحاجة إلى علّة، فقد قيل حيث إن سبب الحاجة إلى علّة هوإمكانية الأشياء (أي كونها ممكنة) لذا يمكن تصور موجود أزلي يحتاج إلى علّة من حيث هوموجود ممكن. بكلام آخر: ليس العلّة للحوادث فقط.

وقد يطرح إشكال آخر:

الإشكال: توصلنا إلى القانون العام للعلّة والمعلول عن طريق التجارب التي قمنا بها في حوادث مادية، ولا توجد أية حالة من هذه الحالات بريئة من سابقة العدم، وبهذا لا يتسنى لنا اعتبار أي معلول قديماً زمنياً وأن نعتبره مع ذلك محتاجاً لعلّة، لأن الخصوصية والحكم الذي مررنا به في بيئة وظروف خاصة

من التجربة لا يمكن تعميمه على غير حالة تلك الظروف، إلاّ إذا ظهرت حالة أوعدة حالات يكون فيها الحكم والخصوصية موجودين بدون الظروف المذكورة (الطباطبائي، 1373هـ.ش، 1994م، ص 664 ـ 666).

إذا ترجمنا هذا الإشكال إلى لغة هيوم وعبرّنا عنه بهذه اللغة فسنقول: لأن قانون أومبدأ العلّيّة قانون تجربي وثمرة للتجربة وللمشاهدة فلا يمكن تطبيقه إلاّ في حالات شبيهة بتلك التجارب والمشاهدات، ولأن المشاهدات التي أرشدتنا لهذا القانون تتعلق كلها بأمور حادثة، لذلك لا يمكن تطبيق مبدأ العلّيّة إلاّ في الحوادث. بكلمة ثانية: لا يجوز السؤال عن العلّة إلاّ علّة الأمور الحادثة.

مع إننا عبرنا عن هذا الإشكال بلغة هيوم، لكن هيوم لا يرى قانون العلّيّة قانوناً تجربياً، لذلك لا يمكنه طرح مثل هذا الإشكال. مع ذلك، ثمة في رد العلامة الطباطبائي نقطة يمكنها تشخيص الرد على إشكال (ضرورة تقدم العلّة على المعلول زمنياً)، وإيضاح أن هذا الفهم للعلّيّة أيضاً له جذوره في أن هيوم لم يدرك مناط الحاجة للعلّة بصورة صحيحة. إذا كان الإمكان سبب الحاجة للعلّة فسيكون بالمقدور تصور معلول قديم، ولن تكون هناك ضرورة لتقدم العلّة عليه زمنياً.

الرد: الحكم التجربي هوما قيل [أي إننا إذا وافقنا قانون

العلّيّة بحكم التجربة ستكون الحاجة للعلّة مقتصرة على الأمور الحادثة]. لكن مستشكلينا نسوا وجود (الزمان) نفسه، وهوواقع مادي إمكاني، وحقيقته (مقدار الحركة) وهومعلول لحركة المادة العامة، ولا يمكن على الإطلاق افتراض سابقة عدم زمني لهذه الحقيقة. لا يمكن القول أبداً (كان هناك زمنٌ لم يكن فيه زمنٌ، وظهر الزمنُ بعد ذلك الزمن) أو(ذات يوم لم يكن هنالك يوم ثم ظهر اليوم)... الزمن من الظواهر التي تحتاج إلى علّة من دون أن تكون له سابقة عدم زمني، ومثل هذه الخصوصية تصدق أيضاً على الحركة العامة، وعلى المادة التي هي موضوع الحركة (الطباطبائي، 1373هـ.ش، 1994م، ص 666 ـ 669).

هذا الرد الذي يجترحه العلامة الطباطبائي يُطرح حيال الإشكال المذكور إذا سبق أن ناقشنا قضية مناط الحاجة للعلّة، وإذا تبينّ أن إمكان الأشياء هومناط حاجتها للعلّة. وإذا لم يجر هذا النقاش والبحث مسبقاً فما كان لكلام العلامة الطباطبائي أن يمثل رداً على إشكال (ضرورة تقدم العلّة على المعلول زمنياً). وهدفنا من ذكر هذا الإشكال والرد عليه هوأن نشير إلى أن الجذر المشترك لاعتقاد هيوم بضرورة حدوث المعلول وتقدم العلّة زمنياً، هوغفلته عن مناط الحاجة إلى علّة.

وهكذا فإن الرد على إشكال هيوم ردٌّ مبنائي. يجب عليه إعادة النظر في تصوره عن العلاقة العلّيّة، وإلاّ لن يستطع أبداً التوفر على وعي صحيح للبرهان الكوني.

في التقرير الذي يعرضه هيوم نفسه للبرهان الكوني هناك فهم مختلف عن فهمه هونفسه للعلّيّة. لا يوجد في أصل البرهان تصورٌ يقول إن علّة الشيء يجب دائماً أن تكون متقدمة على ذلك الشيء زمنياً. فمن الافتراضات في أصل (متن) البرهان أن سلسلة العلل والمعلولات المكوَّنة للعالم سلسلةٌ أزلية. (... وهذا السؤال بدوره معقول: لماذا وجدت هذه السلسلة المعينة من العلل منذ الأزل، ولم توجد مكانها سلسلة أخرى؟...). بسبب وجود مثل هذا الفهم للعلّيّة في متن البرهان، قيل إن هيوم، وفي معرض إشكاله على البرهان، أخذ المبنى المخالف للبرهان من دون أن يدحض الفهم الموجود في متن البرهان، ونقد على أساسه المبنى المخالف للبرهان، وهذه العملية مصادرة على المطلوب (فرانكلين، 2002م، ص 279).

بحث شرّاحُ هيوم في أعماله وآثاره فلم يجدوا استدلالاً مقبولاً لنفي إمكانية تزامن العلّة والمعلول. وفي كتاب (حوارات حول الدين الطبيعي) أيضاً لا يوجد مثل هذه الاستدلال لنفي الفهم الموجود في تقرير البرهان الكوني (داي، 2002م، ص 270 و271).

8-5. تبيين العالم وتبيين أجزائه

في آخر نقد له على البرهان الكوني، يرى هيوم أن سلسلة

العلل والمعلولات التي تشكل العالم غنية عن التبيين. إنه يعتقد لأن كل واحدة من الوحدات المكوّنة لهذه السلسلة وجدت من قِبَل العلّة السابقة لها، ونحن نبيّن علّة كل وحدة من وحدات السلسلة، فلن تعود هناك حاجة لتبيين كل السلسلة تبييناً منفصلاً وعرض علتها. ننقل فيما يلي كلامه:

في هذه السلسلة أوالتوالي بين الأشياء، كل شيء معلولٌ لشيء قبله، وموجد لشيء بعده. إذن، أين المشكلة؟ لكنكم تقولون إن الكلّ[1] [أوكل السلسلة] بحاجة إلى علّة.

إنني أجيب بأن توحيد هذه الأجزاء والأشياء في كلٍّ واحد يشبه توحيد مناطق متعددة منفصلة عن بعضها في بلد واحد، أوتوحيد أعضاء متعددة منفصلة عن بعضها في جسم واحد، وهذا ما يحصل نتيجة نشاط إرادي للذهن [أواعتبار ذهني] فقط، وليس له أي تأثير على طبيعة الأشياء. إذا عرضتُ عللاً خاصة لكل فردٍ في مجموعة مادية مكونة من عشرين جزءاً، فأتصور أنه سيكون من غير المعقول تماماً أن تسألوني بعد ذلك ما علّة كلّ العشرين جزءاً. لقد تم تبيين تلك [المجموعة ذات العشرين جزءاً] بنحوٍوافٍ أثناء تبيين علل أجزائها ومكوناتها (هيوم، 1994م، ص 150).

[1] - whole.

السلسلة التي تكون جميع وحداتها مُبيَّنة تعني سلسلة كل واحداتها ممكنة وقد تحققت من قِبَل علّة. لا مراء في أن هيوم لا يستطيع الادعاء، وهولا يدّعي هنا، أن السلسلة المتكونة من وحدات ممكنة، هي نفسها موجود واجب. ادعاؤه هو: لأن السلسلة كلها مفهومٌ اعتباري، وليس لها وجود حقيقي خارجي مستقل عن أجزائها ووحداتها، فهي لا تحتاج تبييناً مستقلاً عن تبيين وحداتها.

هذه السلسلة إما أن نفترضها متناهية أونفترضها لامتناهية. إذا افترضناها لامتناهية فَرَضَ علينا امتناعُ التسلسل أن نقول بوجود علّة واجبة كشرطٍ لتحقق السلسلة ووحداتها. وإذا كانت متناهية، فحسب افتراض هيوم، ستبقى الوحدة الأخيرة في هذه السلسلة المتناهية بلا تبيين، ولأجل تبيينها لا يبقى محيص سوى الاستعانة بواجب وجودٍ من خارج السلسلة.

الفصل التاسع

البرهان البعدي

قلنا في بحوث سابقة إن هيوم يرى الحكم حول وجود الله، وبما أنه حكم حول أمر من الأمور الواقعية، يجب أن يصدر فقط في ضوء الاستدلال التجربي. ولذلك فإن أهم برهان لإثبات وجود الله من وجهة نظره، يستحق الدراسة والنقد، هوبرهان التخطيط والتدبير أوبرهان النظام، ذلك أن برهان النظام برهان تجربي بعدي. يرمي هذا البرهان عن طريق الاستدلال العلّيّ التمثيلي إلى إثبات وجود مبدأ ومصدر واعٍ للعالم.

طرح هيوم رؤيته حول برهان النظام في كتاب (حوارات حول الدين الطبيعي) وفي الفصل الحادي عشر من التحقيق الأول. الجزء الأكبر من كتاب (حوارات حول الدين الطبيعي) مخصص لبرهان النظام، وقد تضمن نقوداً على برهان النظام كان لها تأثيرات جمّة على فلسفة الدين المعاصرة في الغرب. حظي هذا الكتاب باهتمام وإقبال كبيرين خصوصاً في القرن العشرين، إلى درجة أن بعض فلاسفة الدين المعاصرين اعتبروا بحوث هيوم في هذا الكتاب بلا شك أهم بحوث فلسفية حول قضية وجود الله منذ زمن ليبنتس إلى زمن كانط (ربيت، 2002م، ص 181). دوَّن هذا الكتاب على شكل محاورات بين ثلاث شخصيات افتراضية، فتضمن بذلك آراء متضاربة يردّ بها شخص على الآخر، بحيث أن رأي هيوم يضيع أحياناً بين هذه الآراء المطروحة، ويقع الباحثون والشراح في خلافات حول أيّ من هذه الآراء المتحاورة المتضاربة في هذا الكتاب هورأي

هيوم الذي يتبناه. على كل حال إحدى الشخصيات المساهمة في هذه الحوارات تعبّر أكثر من الشخصيتين الأخريين عن تصورات هيوم وآرائه، مع أن الشخصيتين الأخريين تشيران هما أيضاً بعض الأحيان إلى آراء هيوم. سنطرح ونناقش برهان النظام من وجهة نظر هيوم بالاعتماد غالباً على هذا الكتاب وما ورد في الفصل الحادي عشر من التحقيق الأول.

9-1. برهان النظام

التقرير الذي يعرضه هيوم لبرهان النظام هوكما يلي:

انظروا إلى أطراف العالم، وتأملوا فيه كله وفي كل جزء من أجزائه. لن تجدوا العالم سوى ماكنة عظيمة تتكون من عدد لانهائي من المكائن والآلات الأصغر، والتي تقبل بدورها القسمة والقسمةإلى درجة أن حواس الإنسان وقدراته لا تعود قادرةً على المتابعة والبحث والتبيين. هذه المكائن المتنوعة وحتى أصغر أجزائها منسقة مع بعضها بدقة إلى درجة أن كل من يفكر فيها تثير إعجابه واستحسانه. الانسجام المذهل بين الوسائل والغايات في كل الطبيعة تشبه بالضبط حصائل صناعة الإنسان وتخطيطه وفكره وذكائه وعقله، رغم إنها فوق هذه الحصائل بكثير. وعليه، نستنتج من الشبه بين الآثار الطبيعية والصناعات الإنسانية، بكل قواعد التمثيل والتشبيه، أن عللها أيضاً متشابهة، أي سنعتبر صانع الطبيعة شيئاً يشبه الذهن

البشري، مع أنه بالنظر إلى عظمة آثاره وأعماله صاحب قوى أعظم بكثير من الإنسان. بهذا الدليل البعدي، وبهذا الدليل فقط، نثبت وجود موجود إلهي ونثبت في الوقت نفسه شبهه بذهن الإنسان وذكائه (هيوم، 1994م، ص 109).

1.1.9ـ الاستدلال العلّيّ التمثيلي

جاء في البرهان كما تقرر علاه: (... نستنتج من الشبه بين الآثار الطبيعية والصناعات الإنسانية، بكل قواعد التمثيل والتشبيه، أن عللها أيضاً متشابهة، أي سنعتبر صانع الطبيعة شيئاً يشبه الذهن البشري). قيل في هذه العبارة إن التمثيل أوالتشبيه هومنهج إثبات ذكاء صانع الطبيعة. التمثيل منهج يعتمد حالات الشبه بين شيئين ليعمم حكم أحدهما على الآخر. وسبق القول إنه متى ما أردنا تعميم وتسرية حكم أمور مشاهدة على أمر أوأمور غير مشاهدة، إذا كانت هناك وحدة نوعية بين المشاهدات وغير المشاهدات، فإن استدلالنا التجربي سيكون استدلالاً استقرائياً بالمعنى الأخص. في الاستدلال الاستقرائي بالمعنى الأخص، الشبه بين المشاهدات وغير المشاهدات هوفي الواقع شبه تام، وسيكون وجه الشبه علّة الحكم المستنتج وسببه. ولكن الشبه في التمثيل ليس تاماً، ولهذا لا توجد وحدة نوعية بين المشاهدات وغير المشاهدات. على كل حال، الاستدلال العلّيّ حسب مصطلحات هيوم ـ كما سبق

أن قيل ـ له مراتب. أرقى مراتبه هوالدليل التام الذي تكون فيه وحدة نوعية بين المشاهدات وغير المشاهدات، وأيضاً تكون فيه التجارب الماضية الخاصة بالأمور المشاهدة، أي تجاربنا للأمور المشاهدة، ذات نتائج متكافئة رتيبة واحدة لا استثناء فيها. إذا هبطنا عن هذه المرتبة، أي مرتبة الدليل التام، ستكون استدلالاتنا كلها استدلالات احتمالية. سبب التنزل والهبوط في الاستدلالات الاحتمالية يعزى إما إلى وجود تفاوت واستثناء في نتائج التجارب والمشاهدات القبلية، أوإلى قلة درجة الشبه بين المشاهدات وغير المشاهدات.

لا توجد وحدة نوعية في الاستدلال التمثيلي، لكن المشاهدات التي نعتمدها كدعائم للحكم يمكن أن تكون رتيبة وبلا استثناء، ويمكن أن لا تكون كذلك. على كل حال، واضح أن النتيجة التي تتوقع من الاستدلال التمثيلي تبقى دوماً نتيجة احتمالية.

في برهان النظام نرنوإلى معرفة مصدر وأساس نظام العالم والظواهر الطبيعية المنظمة. لوتوفرت إمكانية تجريب عوالم أخرى ومشاهدة كيفية ظهورها ومصدر نظامها، لاستطعنا عن طريق استقراء العوالم الأخرى استنتاج حكم عالم الطبيعة. وعلى افتراض أن مصدر كل العوالم الأخرى التي جربناها هوعامل ذكي واع، سنحكم على عالم الطبيعة أيضاً لأنه مشمول بعنوان (العالم) أنه يصدق عليه الحكم الذي صدق على

أشباهه، وسيكون مصدر ظهوره عاملاً ذكياً واعياً. لكن مثل هذه العملية غير متاحة لنا، أي إننا غير مطلعين على عوالم أخرى، وعلى افتراض وجودها لا تتوفر لنا فرصة مشاهدة ظهورها وطريقة ظهورها. وبهذا فإننا نعتبر العالم شيئاً فذاً فريداً لا نظير له. والاستقراء متعذر بخصوص الأشياء الفريدة، فإما أن نحكم عليها عن طريق المشاهدة المباشرة أوعن طريق الاستدلال العلّيّ التمثيلي حيث نستخدم هذا المنهج بخصوص بداية العالم ومصدره.

بالاطلاع على منهج الاستدلال في برهان النظام نستطيع دراسة كفاءة هذا البرهان، وأن نركز هذه الدراسة على العناصر التي تجب مراعاتها في الاستدلال التمثيلي. وبهذا يتضح أننا نروم أن نجعل شبهَ العالمِ بشيء قابل للتجربة وسيلةً لاستدلالنا العلّيّ. طبعاً يجب أن نَفتش عن شيء تكون بداية ظهوره ممكنة المشاهدة من قبلنا ونستطيع مشاهدة وتجريب بدايات ظهوره وتكوّنه، أي نستطيع تجريب كيف انبثق ذلك الشيء. في التقرير الذي يعرضه هيوم لبرهان النظام يقارن بين العالم والمصنوعات البشرية لأن مشاهدة ظهور المصنوعات البشرية ممكنة بالنسبة لنا، والمصنوعات البشرية شبيهة بالعالم. وجه الشبه بين المصنوعات البشرية والعالم هوالنظام أوالهدفية (الغائية) الكامنان في تلك وهذا.

9-1-2. فرادة العالم

النقد الأول الذي يسوقه هيوم على الاستدلال التمثيلي المذكور في برهان النظام هوالتشكيك في إحراز شروط الاستدلال العلّيّ في هذا البرهان:

عندما نشاهد منزلاً نستنتج بأعلى درجات اليقين أنه قد كان له مهندس أوبنّاء، لأن هذا هوبالضبط نفس النوع المعلولات التي سبق أن جرّبنا أنها تصدر عن ذلك النوع من العلل. لكنكم لا تعتقدون بالتأكيد أن العالم له مثل هذا الشبه ببيت لنستطيع بنفس اليقين أن نستنتج له علّة مشابهة، ولا تدّعون أن الشبه هنا كامل وشامل. عدم الشبه هذا واضح إلى درجة أن أقصى ما تستطيعون ادعاءه هوظن وحدس أوفرضية حول علّة شبيهة (هيوم، 1994م، ص 110).

بخصوص هل يمكن لهذا النقد أن يبطل برهان النظام أم لا، ثمة الكثير من الاختلاف في وجهات النظر، ولكن هناك اتفاق في الآراء حول أهميته، والبعض يعتبرون هذه المؤاخذة أهم وأقوى نقدٍ طرحه هيوم (غسكين، 2002م، ص 216).

لإيضاح هذا النقد ومكانته، نعود أولاً إلى البرهان لنحلله. الادعاء في برهان النظام هووجود علاقة علّيّة بين النظم الصناعية وبين عامل ذكي صاحب وعي. مثل كل الحالات التي تكون فيها علاقة علّيّة، هنا أيضاً بمشاهدة أي واحد من طرفي العلاقة

العلّيّة ينبعث تصور الطرف الآخر وينبثق الاعتقاد بوجوده. وعليه متى ما صادفنا مصنوعاً من المصنوعات الإنسانية، أي متى ما شاهدنا نظاماً صناعياً ينبعث على الفور تصور وجود عامل ذكي مؤثر فيه، ونحكم بأن هذا النظام هوحصيلة فعل عامل مؤثر ذكي اسمه الإنسان. ما يدفعنا إلى مثل هذا التصديق هوالشبه بين النظام الذي نشاهده الآن والنظم المتعددة التي سبق أن شاهدناها. الفارق بين النظام الذي نشاهده الآن وبين النظم الصناعية المتعددة التي شاهدناها في الماضي هوأننا شاهدنا في الحالات السابقة أن هذه النظم هي حصيلة نشاط الإنسان، أما بالنسبة لهذا النظام المشهود الموجود فلا نرى من هوالذي أوجده، ولا نعلم من هو. ورغم عدم الاطلاع هذا، حيث أن هناك علاقة علّيّة بين النظام الصناعي والعامل الذكي، فإننا نحكم فوراً أن العامل الموجد لهذا النظام الصناعي هوأيضاً عامل ذكي يشبه العوامل التي أوجدت النظم السابقة التي شاهدناها.

والآن لنرى ما هونقد هيوم القائل بعدم كفاية الشبه بين العالم والمصنوعات البشرية. متى ما كان النظام الذي نريد معرفة موجده عن طريق الاستدلال العلّيّ، نظاماً صناعياً، فلن نواجه مشكلة لأن الشبه بين مثل هذا النظام والنظم التي سبق أن شاهدناها في أحد طرفي العلاقة العلّيّة، شبه كامل. هذا النظام المجهول العلّة وأيضاً النظم التي سبق أن شوهدت أوجرَّبت، نظمٌ صناعية، لذا فشبهها شبه تام. ولكن إذا لم يكن النظام الذي

نروم اكتشاف موجده عن طريق الاستدلال العلّيّ نظاماً صناعياً، فلن يكون الشبه تاماً، لذلك ستعود نتيجة الاستدلال العلّيّ نتيجةً احتمالية ضئيلة.

لتقييم هذا النقد، ننظر أولاً أي استدلال ذاك الاستدلال المتعلق بموجِد نظامٍ صناعي مجهول العلّة؟ هل هواستدلال تمثيلي أم غير تمثيلي؟ في ضوء النقاط التي ذكرناها حول الاستدلال الاستقرائي بالمعنى الأخص والاستدلال التمثيلي، يجب اعتبار هذا الاستدلال استدلالاً تمثيلياً. إذا انخرط النظام المجهول العلّة والنظم التي جرَّبت سابقاً وكانت عللها عوامل ذكية واعية، تحت عنوان نوعي واحد، كان استدلالنا استدلالاً استقرائياً بالمعنى الأخص، وكان يمكن للثقة التي يوجبها أن تتعزز وترتقي إلى درجة الدليل التام بما يتناسب مع عدد ورتابة مشاهداتنا السابقة. هذا الشيء ممكن إذا كانت الحالات المشاهدة مساوية تماماً للحالات غير المشاهدة التي نبغي معرفة عللها (هيوم، 1994م، ص 112)، ولكن حيث أنه لا يمكن اعتبار عنوان (النظام الصناعي) عنواناً نوعياً، وبالتالي فالنظام المجهول العلّة لن يتساوى تماماً مع النظم المشاهدة، كان هذا الاستدلال من قبيل الاستدلالات التمثيلية، ويجب لمعرفة صحته وقوته وضعفه فحصُ نوعية ومقدار الشبه بين النظم مجهولة العلّة والنظم المجرَّبة سابقاً.

كلما كان نوع ومقدار الشبه معروفين أكثر كان الحكم على

النتيجة الحاصلة عن التمثيل أسهل. لتعيين نوع ومقدار الشبه ينبغي أخذ كل الأوضاع والظروف بنظر الاعتبار. أي حالات الشبه مهمة وأيها عديمة الأهمية؟ الإجابة عن هذا السؤال صعبة جداً، لأن مفهوم الشبه مفهوم غامض ملتبس، ولا يوجد معيار واضح لاختيار حالات الشبه المرتبطة والمؤثرة في البحث أوغير المرتبطة به وغير المؤثرة فيه (ايرمن، 2000م، ص 38). في الوقت ذاته، من أجل أن نتأكد من الشبه التام بين طرفي التمثيل يجب أن ندرس أي فارق من الفروق. أي اختلاف وتغيير في الظروف (ظروف طرفي التمثيل) يخلق شكاً ويستوجب تجارب واختبارات جديدة لنتوصل بنحويقيني إلى أن الفوارق المشاهدة عديمة الأهمية (هيوم، 1994م، ص 112).

الغموض الذي يلف مفهوم الشبه يستدعي أن يكون الاتفاق والإجماع على أهمية مواطن الشبه ومواطن الاختلاف عملية عسيرة، إلى درجة أن البعض قالوا: مع أنه لا توجد أية مغالطة صورية في هذا الاستدلال التمثيلي [أي برهان النظام] فإن الذي لا يريد قبول النتيجة يستطيع دوماً الادعاء أن الشبه بين العالم والمصنوعات البشرية ضعيف ومستبعد [والفوارق بينهما كثيرة] إلى درجة أنه لا يتاح القبول بنتائج هذا الاستدلال (سوينبرن، 2002م، ص 198).

مهما يكن من أمر، ربما كان هيوم قد استفاد من هذا الغموض في مفهوم الشبه لمحاولة التأشير على الفوارق بين

العالم والمصنوعات البشرية، والتأكيد على أهمية هذه الفوارق. في المقطع الذي أوردناه كأول نقد لهيوم على برهان النظام، جرى التشديد على عنصر له أهميته من الزاوية المنهجية أومن حيث علم المناهج، ألا وهوقضية فرادة العالم.

بالنظر لتعريف الاستدلال التمثيلي، وفي ضوء مكانة الاستفادة من الاستدلال التمثيلي أوضحنا أن الاستناد على التمثيل في برهان النظام كان أساساً لأن العالم، في تجاربنا، أمرٌ فريد فذ لا مثيل له. ولكن يبدوأن هيوم قد غفل عن هذه النقطة، لذا فهوفي مقام بيان الفرق بين العالم والمصنوعات البشرية، يؤكد على فرادة العالم ويقول إننا لم نشهد أبداً إيجاد عوالم أخرى لنستطيع توكؤاً على مشاهدات سابقة الحكم حول موجد العالم. وهذا فرق بيّن بين العالم والمصنوعات البشرية. ويمكن القول في معرض الرد على هذا إن العالم إذا لم يكن فريداً كان استخدام الاستدلال التمثيلي غير صائب. الذي يستعين بالاستدلال التمثيلي متفطنٌ طبعاً إلى هذا الفرق بين جانبي التمثيل.

يلوح أن هيوم يوافق هذه الإجابة، لذلك يسوق هونفسه حالات تكون فيها الظاهرة موضوع الدراسة في تجاربنا فريدةً [كانت فريدة في زمن هيوم على الأقل] لكننا نحكم عليها وفق المنهج التمثيلي.

ما الفرق بين أنْ نثبت مصدر العالم عن طريق التجربة وبين إثبات حركة القمر عن طريق التجربة؟ كيف يجوز لكم من دون أن تشاهدوا وتجربوا كرةً أرضية أخرى تتحرك، أن توافقوا النظام الكوپرنيكي، ولكن لأنكم لم تجربوا عوالم أخرى لا تستطيعون الإيمان بظهور العالم عن طريق التجربة؟ (هيوم، 1994م، ص 115).

يقول هيوم نفسه في معرض الإجابة إن هناك كرات أرضية أخرى. ثم يضرب مثالاً من حركات القمر والزهرة والشمس، ويقول إننا سبق أن جربنا هذه الحالات، ونستطيع بواسطة التمثيل تعضيد نظرية حركة الأرض بهذه التجارب. من وجهة نظره، جميع أقمار المشتري وزحل التي تدور حول هذين الكوكبين، وتدور كلها حول الشمس وسائر الكواكب، كلها متشابهات ونماذج تثبت النظام الكوپرنيكي (هيوم، 1994م، ص 116).

ويعود هيوم ليقول في معرض نقده لهذه الإجابة: كل النماذج التي ذكرت، على افتراض قبول النظام الكوپرنيكي، سيكون لها شبه بالأرض من حيث المواد والحركات. وعليه، لا نستطيع إرجاع إثباتنا لحركة الأرض طبقاً للنظام الكوپرنيكي إلى تجربة حالات مشابهة مثل المشتري وزحل و...، لأن شبه هذه الحالات بالأرض هونفسه فرعٌ لقبول النظام الكوپرنيكي، أي إننا بموافقتنا للنظام الكوپرنيكي نفسّر مشاهداتنا للمشتري

وزحل و... تفسيراً يؤيد حركة الأرض حول الشمس، وإلاّ لوكنا قد افترضنا صحة نظام آخر لفسرنا كل هذه المشاهدات بشكل آخر.

إذا اعتبرنا فرادة العالم مما يضعف برهان النظام فكأننا وافقنا أنه لا يمكن نحت استدلال تجربي وعلّي لأي شيء فريد من نوعه، والحال أن العلماء لم يجدوا الفرادة عقبة تحول دون البحوث العلمية، وراحوا يخوضون في أعمالهم العلمية حول هذه الأشياء الفريدة. يقول سوينبرن منتقداً إشكال فرادة العالم:

لكن علماء الكون توصلوا إلى نتائج علمية ناجحة جداً بخصوص العالم باعتباره كلاً واحداً. كما توصل علماء الأنثروبولوجيا الطبيعيون إلى نتائج ناجحة حول منشأ العرق البشري، والحال أننا لا نعرف سوى عرق بشري واحد، بل قد لا يكون هناك في الكون سوى عرق بشري واحد. المبدأ المذكور في هذه الاعتراضات غير صحيح بوضوح. لا مجال هنا لتحليل كل الأخطاء، ولكن يكفي أن نشير أن هذا المبدأ يتشوش وينشرخ تماماً نتيجة الغفلة عن أن (الفرادة) حالة تابعة للتعريف. ما من أمر ممكن التعريف لا يكون فريداً داخل كل التعاريف (العالم كالمنظومة الشمسية عدد من الأجسام المادية المتوزعة في الفضاء الفارغ)، وكل أمر ممكن التعريف هوأمر فريد داخل بعض التعاريف (سوينبرن، 2002م، ص 205).

يطرح سوينبرن في نقده حالة نقيضة أولاً، ثم يكشف عن مكمن النقص في رأي هيوم:

يمكن إعادة صياغة كلام سوينبرن كما يلي: إذا اعتبرنا العالم فرداً من أفراد عنوان كلي هو(مجموعة ذات نظام) فلن يكون فريداً على الإطلاق، لأننا نعرف الكثير من المجاميع ذات النظام، ولكن إذا أضفنا قيوداً كثيرة على (المجموعة ذات النظام) بحيث لا يصدق العنوان الجديد إلاّ على العالم، عندها يمكننا أن نعتبر فرادة العالم سبباً في تعذر مقارنته بسائر المجاميع ذات النظام. وعليه، فمن وجهة نظر سوينبرن، بمجرد وضع العالم تحت عنوان كلي مثل (مجموعة ذات نظام) سيكون الاستدلال التمثيلي استدلالاً صحيحاً. وهكذا فمن وجهة نظره تكفي حالة شَبَهٍ واحدة فقط، أي الاحتواء على نظام، ليكون تمثيل العالم بالمصنوعات البشرية تمثيلاً صحيحاً، ولكي يؤتي الاستدلال التمثيلي لاكتشاف علّة العالم نتيجته. بكلمة ثانية العالم والأعيان الطبيعية تشبه المصنوعات البشرية والمصنوعات البشرية معلولة لعوامل إنسانية ذكية، إذن العالم والأعيان الطبيعية أيضاً معلولة لعوامل ذكية تشبه الإنسان، إلاّ إذا فرضت علينا فروقٌ بين المصنوعات البشرية والأعيان الخارجية أن نسلّم للفوارق بين عللها (غسكين، 2002م، ص 217).

قيل في الاعتراض على هذه الرؤية أن أوجه الشبه يجب أن تكون معلومة بدقة في التمثيل، كما يجب إثبات أن أوجه الشبه

تمتاز بأهمية أكبر مقارنة إلى أوجه الافتراق والاختلاف. حينما تكون أوجه الشبه أقل من أوجه الاختلاف، أوتكون مرتبةٌ من وجه الشبه في أحد طرفي التمثيل بعيدةً جداً من مرتبة في الطرف الآخر، فإن التمثيل سيكون ضعيفاً.

مثلاً، تمثيل برتقالة بكوكب عظيم تمثيل ضعيف جداً لأن وجه الشبه بينهما شيء واحد فقط هوأن كلاهما كروي، بينما يختلف حجم هذه الكرة عن تلك اختلافاً عظيماً. لا يمكن الاستنتاج من مثل هذا التمثيل الضعيف أن علتي البرتقالة والكوكب المنظور متشابهتان (غسكين، 2002م، ص 217).

ما هوأصل هذا الاختلاف في وجهات النظر حول كفاءة حالة من حالات الشبه؟ لماذا يعتبر أحد المفكرين أن النظام والتوفر على نظام شبهٌ مهمٌ يهمّش كل الفوارق، بينما يعتبره مفكر آخر شبهاً غير ذي أهمية؟

هل يصل الشبه بين المشاهدات القبلية والانطباع الحالي أوالأمر المشهود الحالي، في أي من الاستدلالات العلّيّة، إلى درجة من القوة بحيث لا تظهر مثل هذه الاختلافات؟ إجابة هيوم إيجابية، لأنه لوأجاب إجابة سلبية زعزع بذلك أساس الاستدلال العليّ. يقول:

فقط عندما نكون قد شاهدنا [أفراد] نوعين من الأشياء في آصرة دائمية فيما بينهما، يمكننا استنتاج وجود [فرد من] أحد

[ذلكم النوعين] من وجود [فرد من] النوع الآخر. وإذا كان المعلول الموجود عندنا حالياً فريداً من نوعه تمام الفرادة ولا يمكن أن ينضوي تحت أي نوع معروف، فلا أظن أن بالمستطاع طرح أي استنتاج أوحدسٍ حول علّة ذلك المعلول (هيوم، 1989م، 115، ص 148).

كلمة النوع في عبارات هيوم جديرة بالتأمل جداً. وفي العبارات التي تأتي بعد هذه العبارة تبدوكلمة تمثيل هي الأخرى جديرة بالتدبر. يقول في العبارات اللاحقة:

إذا كانت التجربة والمشاهدة والتمثيل المرشد الوحيد الذي يمكن اتباعه في استنتاجات من هذا القبيل [أي استنتاج العلّة من المعلول]، فيجب أن يكون للمعلول والعلّة وحدة وشبه مع معلولات وعلل أخرى نعلم وقد شاهدنا أنها متلازمة في كثير من الحالات (هيوم، 1989م، 115، ص 148).

يقول في العبارة الأولى: إذا كان معلولٌ فريداً تمام الفرادة، أي إذا لم يكن يندرج تحت أي عنوان نوعي فلا يمكن استنباط شيء حول علته عن طريق الاستدلال العلّيّ. ولنتذكر أن الاستدلالات العلّيّة من وجهة نظر هيوم على فئتين: الاستدلالات العلّيّة الاستقرائية بالمعنى الأخص والاستدلالات العلّيّة التمثيلية. الفرق بين هذين النوعين من الاستدلال يرجع إلى درجة الشبه الذي بين المعلول الموجود المشهود وبين

المعلولات المشاهدة مسبقاً. في الاستدلال العلّيّ الاستقرائي بالمعنى الأخص، الشبه بين الانطباع الموجود أوالمعلول الحالي الموجود وبين المعلولات المشاهدة سابقاً شبه تام، بحيث إنهما يندرجان تحت نوع واحد، بينما لا تتوفر هذه الوحدة النوعية في الاستدلال العلّيّ التمثيلي، لذلك نقول إن الشبه غير تام. والآن لننظر لعبارة هيوم الأولى التي عرضناها أخيراً. كأنّ هيوم يحصر هناك الاستدلال العلّيّ بالحالات التي يتوفر فيها شبه تام، أي التي تكون فيها وحدة نوعية بين المعلول الحالي الموجود والمعلولات المجرّبة سابقاً، وينكر الاستدلال العلّيّ التمثيلي. وهذا الكلام لا ينسجم مع تقسيم الاستدلالات العلّيّة إلى استقرائية بالمعنى الأخص وتمثيلية.

لكنه يقول في العبارة الثانية: مرشدنا الوحيد في الاستدلالات العلّيّة هوالتجربة والمشاهدة والتمثيل. فما مراده من التمثيل هنا؟ إذا كان قصده من التمثيل مشاهدة الشبه بين الأشياء حينما لا يكون الشبه تاماً سيكون معنى كلامه الاعتراف بالاستدلال العلّيّ التمثيلي، وسيكون ذلك غير متناغم مع عبارته الأولى. إذن، ماذا يقصد من التمثيل؟ المفترض أنه يقصد مشاهدة الشبه بين الأشياء على نحوالإطلاق، سواء كان الشبه بدرجة تفضي إلى الوحدة النوعية، أوبدرجة أقل. في هذه الحالة لن تكون هذه العبارة غير متلائمة مع العبارة الأولى، ولكن تبقى العبارة الأولى غير متلائمة مع الآراء التي قيلت حول تقسيم

الاستدلال العلّيّ إلى استقرائي بالمعنى الأخص وتمثيلي.

ولكن لماذا يجب اللجوء إلى مشاهدة حالات الشبه في الاستدلال العلّيّ الاستقرائي بالمعنى الأخص أيضاً؟ ألا يكفي أن نعلم أن المعلول الموجود عندنا حالياً ولدينا انطباع عنه من نفس نوعية المعلولات التي سبق أن جربناها ووجدنا أنها تقترن بعلّة خاصة؟ الجواب هوإذا كان هناك سبيل لتشخيص أفراد نوعٍ ما غير مشاهدة التشابهات لما كانت دراسة التشابهات ضرورية. ولكن حتى من أجل أن نعلم هل يندرج فرد خارجي تحت عنوان نوعي خاص أم لا، يجب أن ندرس تشابهات ذلك الفرد مع سائر أفراد النوع المعين، وإذا كانت التشابهات كافية أدرجنا ذلك الفرد ضمن ذلك العنوان النوعي.

هذا الكلام طبعاً لا يختص بهيوم، فالآخرون أيضاً فحصوا مواطن الشبه من أجل تشخيص عضوية أوعدم عضوية أمرٍ خارجي في نوع خاص، إنما يختلف هيوم عن الذين يعتبرون التصورات الكلية، ومنها العناوين النوعية، تنمّ عن ذاتيات مشتركة بين أفراد ذلك الجنس أوالنوع.

لا يعتقد هيوم بمثل هذا، فهولا يعتبر العنوان النوعي ممثلاً لذاتيات الأفراد المنضوين تحت مظلة ذلك العنوان، إنما يعتقد أن الإنسان بمشاهدته حالات الشبه الموجودة بين الأشياء من عادته أن يطلق اسماً واحداً مشتركاً على تلك الأمور المتشابهة

حتى لوكان يلاحظ فوارق في مراتبها الكمية والكيفية، وتباينات في خصوصياتها الشخصية. وبعد هذه التسمية، وبسماع ذلك الاسم، ينبعث تصورُ أحد تلك الأشياء المتشابهة ويفرض على قوة الخيال تصور ذلك الشيء بكل أوضاعه وأحواله وعلاقاته الشخصية. لكن نفس هذا الاسم أطلق مراراً على أفراد آخرين لهم فوارق عديدة عن هذا الشيء الذي انبعث تصوره الآن، بيد أن هذا الاسم أوالكلمة لا تستطيع إحياء وبعث كل التصورات المتعلقة بتلك الأشياء الأخرى، غير أن هذا الاسم يُلصَق بذهن الإنسان ويخلق جهوزية كامنة لاستعادة وعرض كل واحد من تلك الأشياء (هيوم، 1978م، ص 18 ـ 20).

إذن، تكوّن العناوين النوعية في ذهن الإنسان ظاهرة طبيعية تعتمد على تعويد الإنسان وطبيعته. كل عنوان نوعي يعرض في الواقع أصغر تصورٍ انتزاعي أوكلي من التصورات الكلية الأعم منه.

يمكن طرح عدة أسئلة حول دور العناوين النوعية في الاستدلالات العلّيّة: أولاً: هل لتكوين هذه التصورات طابع شخصي، وبوسع كل شخص تكوين عناوين نوعية خاصة به في ذهنه، واستخدام تلك العناوين في صياغة الاستدلالات العلّيّة؟ يجيب هيوم عن هذا السؤال جواباً سلبياً، إذ إن التصورات الانتزاعية التي يمكن أن تفضي إلى عقيدة صحيحة هي فقط تلك التي تنتهي إلى عقائد مشتركة وعامة بين البشر، وإذا جعلنا

التصورات الانتزاعية الشخصية للأفراد أساساً للاستدلال العلّيّ فإنها لن تفضي إلى عقيدة عامة مشتركة بين الأفراد. إذن، لا يمكن إطلاق مفردة (النوع) إلاّ على التصورات الانتزاعية التي وجدها ولاحظها كل البشر على أساس التشابهات المشتركة بين الأشياء.

السؤال الثاني هو: بالنظر إلى إن التصورات الانتزاعية والعناوين النوعية قائمة كلها على أساس الشبه بين الأشياء، ولا تنمّ أبداً عن جوانب ثبوتية ونفس الأمرية بين الأشياء، وبعبارة أخرى فهي لا تخبرَّ عن ذاتيات الأشياء، بالنظر لكل هذا، ما الضرورة للاقتصار في الاستدلالات العلّيّة على مواطن الشبه المساهمة في صناعة العناوين النوعية؟ يلوح أنه لا يوجد في فلسفة هيوم إجابة مقنعة عن هذا السؤال، لأن الجواب المقنع الوحيد هوالجواب الذي يقيم أهمية هذه التشابهات على الخصوصيات الثابتة والحاضرة في أصل الواقع، وطالما لم ترفع المسافة الفاصلة بين الواقع والذهن، فلن يمكن الإجابة عن هذا السؤال. إذا رفعنا هذه الفاصلة نستطيع القول إن كل التشابهات المساهمة في تكوين عنوان نوعي تنمّ عن خصوصية ذاتية في الأشياء، ونفس هذه الخصوصيات الذاتية هي مصدر علاقات علّيّة ثبوتية بين الأشياء. طالما كانت هذه الخصوصيات قائمة كانت العلاقة العلّيّة بين الأشياء موجودةً قائمةً.

لا يستطيع هيوم تقديم مثل هذا الجواب، ولا مفر من أن

تكون العلاقة العلّيّة موضوع النقاش في الاستدلال العلّيّ لهيوم علّيّة إثباتية وذهنية فقط.

السؤال الآخر: الفارق بين الاستدلال التمثيلي والاستدلال الاستقرائي بالمعنى الأخص، مقتصرٌ على فرادة الموضوع المعني أوعدم فرادته. ينفع الاستدلال التمثيلي عندما نروم معرفة حكم من أحكام أمرٍ فريد لا نظير له. برهان النظام يدرس العالم باعتباره ظاهرةً فريدةً ويريد معرفة علتها. ولأن العالم لا يندرج تحت أي عنوان نوعي معين لذلك نستعين بالاستدلال التمثيلي. في الاستدلال التمثيلي من المفروغ منه أساساً عدم وجود عنوان نوعي يمكن إطلاقه على الموضوع المنظور.

إذن، لا معنى لأن نقتصر فقط على تشابهات مساهمة في تكوين العنوان الكلي الممكن الإطلاق على الموضوع المنظور. ولا محيص من الاستعانة بتشابهات لها دور في تكوين تصورات انتزاعية أعم من الأنواع. إذن، لماذا يقول هيوم أنه لا يمكن اكتشاف علّة شيء عن طريق الاستدلال العلّيّ إلاّ عندما يكون ذلك الشيء من نفس نوع الأشياء التي جربنا ظهورها وشاهدناه؟ إنه لا يقصد بالتأكيد إنكار الاستدلال التمثيلي. إذن ما الذي كان يقصده عندما قال مثل هذا الكلام؟ يبدوأن لا جواب على هذا السؤال. والآن نريد تطبيق الأفكار التي قيلت حول العناوين النوعية على برهان النظام.

في تقرير هيوم لبرهان النظام، اتخذ الشبه بين عالم الطبيعة والمصنوعات البشرية ذريعةً للاستدلال التمثيلي. وجه الشبه بين طرفي التمثيل إما النظام أوالهدفية. أي إن العالم والمصنوعات البشرية يندرجان كلاهما تحت عنوان انتزاعي مثل (موجود ذونظام) أو(موجود هادف). ليس أيٌّ من هذه العناوين الانتزاعية عنواناً نوعياً، ولوكان عنواناً نوعياً لكان استدلالنا العلّيّ من سنخ الاستدلالات الاستقرائية بالمعنى الأخص. أما الآن وقد اضطررنا للاستعانة بالاستدلال التمثيلي، فلماذا لا نؤيد أن يكون شبه العالم بالمصنوعات البشرية من حيث النظام والهدفية، دليلاً على شبه عللهما من حيث الذكاء والوعي؟ أحد الأجوبة هوأن القول بعلّة ذكية للعالم عملية عبثية. الجواب الثاني هوأن الفرضية الوحيدة التي يمكن افتراضها كعلّة للعالم ليست عاملاً ذكياً. وهناك فرضيات أخرى يمكن طرحها قد تتمتع برصيد أكبر. في موضع النظام الطبيعي للعالم سندرس فرضيات أخرى، لكننا سنسلط الضوء الآن على الجواب الأول، أي عبثية القول بعلّة ذكية للعالم.

3-1-9. النظام الذاتي للعالم

أحد نقود هيوم على برهان النظام والذي يستطيع إيضاح جوانب من الاستدلال العلّيّ من وجهة نظره، هوأن القول بذاتية النظام في المادة ليس لا مانع منه وحسب، بل ويرجح من ناحية

على فكرة أن علّة العالم المادي علّة ذكية. وجه الترجيح هوأنه يمنحنا تبييناً أبسط، ويغنينا عن متابعةٍ لا جدوى منها لمصدر النظام وبدايته في السلسلة الطولية للعلل الموجدة للعالم.

من يدري، ربما احتوت المادة مصدر النظام في داخلها أساساً، كما أن الذهن على هذا النحو[أي إن له نظامه من ذاته]. تصور أن تكون العناصر المتنوعة، ولعلّة مجهولة وداخلية، ذات نظام وترتيب رائع وماهر، ليس أصعب من تصور أن تكتسب صور تلك العناصر ذلك النظام والترتيب في ذهن كلي كبير ولعلّة داخلية مجهولة مشابهة. هذان الافتراضان ممكنان بنفس الدرجة والمستوى (هيوم، 1994م، ص 111 و112).

كيف يمكن ترجيح أحد هذين الافتراضين الممكنين على الآخر؟ السبيل الوحيد هومراجعة التجربة والاستعانة بها، لأن الحكم على الأمور الواقعية غير ممكن أساساً بمجرد إطلاق فرضيات، إنما يجب عن طريق مشاهدة العالم الواقعي، الحكم على الأمور الواقعية. أي هذين الافتراضين تؤيده التجربة، ذاتية نظام الطبيعة أم خارجية نظام الطبيعة؟

تدلنا التجربة على وجود فرق بين هذين الافتراضين.

اطرحوا قطعاً فلزية متنوعة دون أي نظام وترتيب إلى جانب بعضها، إنها لن ترتب نفسها أبداً بحيث تشكل جهاز ساعة. الأحجار والطين والخشب لا تبني بيتاً من دون معمار على

الإطلاق. لكن الصور تنظم نفسها في ذهن الإنسان بنظام مجهول لا يقبل التبيين بحيث تكوَّن خارطة ساعة أوبيت. إذن، التجربة تثبت أن هناك مصدراً أصيلاً للنظام في الذهن لا يوجد في المادة (هيوم، 1994م، ص 112).

وهكذا فالتجربة لا تؤيد افتراض ذاتية مصدر النظام في المادة، أوأن للمادة نظامها الذاتي.

وفي مقام متابعته لهذا النقد، يذهب هيوم إلى عبثية ولا جدوى تبيين العالم عن طريق القول بذهن ذكي باعتباره علّة العالم، ويقول:

اعترف أنه ليس من السهل عليَّ أن اكتشف ما الحصيلة المترتبة على هذا الافتراض، سواء توصلنا إلى مثل هذا الافتراض عن طريق العقل أوعن طريق التجربة. على كل حال، لا نزال مضطرين أن نتقدم لنكتشف علّة هذه العلّة... العالم الذهني أوعالم التصورات يحتاج العلّة بنفس درجة العالم المادي أوعالم الأشياء. وإذا كان نظاماهما متشابهين كانا بحاجة إلى علتين متشابهتين. ماذا في العالم الذهني مما يجعل النتيجة مختلفة؟ من زاوية انتزاعية، هذان شبيهان ببعضهما تماماً، ولا يوجد إشكال يوجّه لأحدهما ولا يوجه للآخر (هيوم، 1994م، ص 124).

نفس السبب الذي يدعونا إلى البحث عن علّة النظام في

العالم المادي يجب أن يدعونا للبحث عن علّة النظام في العالم الذهني. إذا عملنا على هذه الشاكلة سنضطر إلى الاعتقاد بعالم ذهني أوذكاء آخر لهذا العالم الذهني، ليعمل كعلّة له، وهذا يستلزم التسلسل ولن ينتج عنه أي تبيين مقنع. إذا قيل نتوقف في نفس ذلك العالم الذهني الأول، ولا نتقدم إلى الأمام، فسيكون الرد:

لماذا نتقدم كل هذا التقدم إلى الأمام؟ لماذا لا نتوقف عند العالم المادي نفسه؟ ما الفائدة من هذا التقدم اللانهائي؟... إذا كان العالم المادي متوكئاً على عالم مثالي مشابه، فيجب على هذا العالم المثالي بدوره أن يتوكّأ على عالم مثالي آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية. إذن، كان الأفضل أن لا نلجأ أبداً إلى ما وراء هذا العالم المادي... أن نقول إن التصورات المتنوّعة تنظمت من تلقاء نفسها وبمقتضى طبيعتها فهذا في الواقع قول بدون معنى محصَّل. إذا كان له معنى فأنا أرغب في معرفة لماذا لا معنى للقول إن أجزاء العالم المادي تنظمت من تلقاء نفسها وبمقتضى طبيعتها؟هل يمكن أن يكون أحد هذين القولين معقولاً والآخر غير معقول؟... يمكن أن نرصد مجموعة من الأفكار في حالات الجنون لا نظام لها إطلاقاً، ويمكن أن نرصد ونرى أيضاً مجموعة من الأشياء المادية تعاني من الفساد واللانظام، إذن لماذا يجب أن نعتقد أن النظام أكثر أصالة لأحدهما [أي للمادة أوالفكر]؟ وإذا كان وجود النظام في كلا

الحالتين بحاجة إلى علّة، فماذا سنستفيد من إرجاع نظام الأشياء إلى عالم شبيه بالتصورات؟... إذن، العقلاني هوأن نقتصر ونقيد بحثنا ودراستنا بهذا العالم الحالي ولا نتجاوزه إلى ذلك الجانب. لن تحصل أية نتيجة مرضية مقنعة من التأملات التي تتجاوز بمديات واسعة حدود الفهم البشري الضيقة (هيوم، 1994م، ص 125 و126).

من هذه الزاوية ولهذا السبب نرى هيوم يقول:

ما من نظام اعتبره محتملاً أكثر من النظام الذي ينسب مبدأ [مصدراً، بدايةً] أزلياً وذاتي التنظيم للعالم، مع أن [هذا العالم] يواجه دائماً تقلبات وتغييرات كبيرة. هذه النظرية تعالج دفعة واحدة كل المشكلات، ومع أنها غير كاملة وغير مقنعة بسبب طابعها المغرق في العمومية والكلية لكنها على الأقل نظرية تفيد أنه يجب الالتزام بأيّ نظام نتقبله، إنْ عاجلاً وإنْ آجلاً. كيف كان يمكن للأشياء أن تكون على ما هي عليه لولم يكن ثمة في مكانٍ ما[1] مبدأ أصيل وذاتي التنظيم، سواء كان في الفكر أوفي المادةً؟ (هيوم، 1994م، ص 137).

يتجلى من هذا الكلام أن أحد شروط التبيين الكامل من وجهة نظر هيوم أن يكون قادراً على قطع الأسئلة المتسلسلة. وبالتالي فهويعتبر الاستعانة بمبدأ أزلي وذاتي التنظيم مما لا

[1]. كلام من هذا القبيل يدل على أن ذهنية هيوم لم تكن أبداً خالية من الاعتقاد بالعلل الثبوتية والداخلية للأشياء.

مناص منه. والمنافحون عن برهان النظام لا يمكنهم بالتأكيد معارضة هذا الرأي، لأن المؤمنون بالله يعتقدون به كموجود ضروري له صفات ذاتية وأزلية. ومدار الخلاف هوحول مكانة هذا المبدأ الأزلي الذاتي. لا يرى هيوم مانعاً من افتراض أن هذا المبدأ موجود في المادة نفسها، ويمتنع بذلك عن الوقوع في عملية عبثية كما يدعي. أي إنه من أجل تبنّي فكرة المبدأ الذاتي التنظيم لا يرجع بلا مبرر إلى الوراء في مساحات خارج المادة. ينقض سوينبرن كلامَ هيوم بعمل العلماء، ويقول:

يرى العلماء دوماً أن من المعقول والمقبول أن تفترض أشياء لمجرد تبيين المعلولات، شريطة أن تبيّن تلك الافتراضات خصوصات المعلول بطريقة بسيطة ومتناسقة. وجود الجزئيات وسلوكها الخاص لم تكن بائنةً قبل الظاهرات المشهودة، لكن افتراض وجودها كان يبيّن بنحودقيق وبسيط الكثير من الظواهر الكيمياوية والفيزياوية، لذلك اعتبرت فرضية وجودها فرضية مُبرَّرة (سوينبرن، 2002م، ص 206).

يشير سوينبرن هنا إلى مفاهيم نظرية تعتبر المكوَّنَ الرئيسيَّ للقوانين النظرية، وتوفر إمكانية تبيينات عِلّيّة شاملة على أساس نموذج التبيينات القياسية ـ القانونية والتبيينات الاحتمالية.

يبدوأن هذا الجواب النقضي قد خطر على بال هيوم نفسه. يقول في نهاية الفصل الرابع من (حوارات حول الدين الطبيعي):

(علماء العلوم الطبيعية يبيّنون ـ وهم على صواب ـ المعلولات الخاصة بعلل أعم، حتى لوبقيت هذه العلل الأعم في نهاية المطاف بلا تبيين) (هيوم، 1994م، ص 127). لكن هيوم نفسه يواصل كلامه في نفس الموضع فيقول (علماء العلوم الطبيعية لا يوافقون بالتأكيد أن يجري تبيين معلول معين بواسطة علّة معينة ليست بائنةً واضحةً أكثر من المعلول نفسه). من وجهة نظر هيوم، إذا كان الشيء المفترض لتبيين ظاهرة أمراً كلياً، فإن افتراضه حتى لولم يكن هونفسه أمراً بائناً، سيكون افتراضاً مقبولاً، بيد أن تبيين ظواهر خاصة عن طريق افتراض أمور خاصة أخرى، حالة غير مقبولة. هنا لا بدّ من إيضاحٍ ما.

ما هوالمراد من العلل الكلية؟ هل هي إشارة إلى موجود كلي؟ لا مراء في أن هيوم لم يقصد مثل هذا الشيء. في ضوء رأيه حول الكليات، وكذلك بالنظر إلى نزعته التجربية حيث يعتبر التصورات غير المنتهية إلى انطباعات تصورات وهمية، لا يمكن القول بوجود علّة أوعلل كلية. إذن، ما هوقصده من العلل الكلية؟ يعتقد البعض أن العلل الكلية حسب اصطلاحات هيوم هي تعبير آخر عن القوانين (روزنبرغ، 1998م، ص 78). من منظار هيوم (يجب الاعتراف بأن أقصى ما يستطيع العقل فعله هواختزال المبادئ[1] الموجِدة للظواهر الطبيعية إلى [أصول بـ] بساطة أكبر، وإذابة المعلولات الكثيرة الخاصة في عدد قليل من

[1]. principles.

العلل الكلية بواسطة الاستدلال التمثيلي والتجربة والمشاهدة) (هيوم، 1989م، 26، ص 30). لقد عرضنا ما يقصده هيوم من العلل الكلية في بحوث (العلّيّة من وجهة نظر هيوم) و(العلل العامة أوالقوى الخفية). في تتمة كلامه، يشير إلى هذه الأمور بالقول:

إنها ربما العلل والأصول الأخيرة التي يمكن اكتشافها في الطبيعة. إذا استطعنا عن طريق البحث والتحقيق والاستدلال متابعة مصدر الظواهر الخاصة إلى حد هذه الأصول الكلية أوقريباً منها فيجب أن نعتبر أنفسنا سعداء تماماً... هذه الأصول والقوانين الكلية يمكن أن تكون الغاية الأخيرة المأمولة من مساعي البشر العلمية، وينبغي عدم الطمع أبداً في اكتشاف علتها. يجب الاقتناع بهذا القدر، واجتناب المساعي العبثية غير المثمرة (هيوم، 1989م، 26، ص 30).

إذن، الأصول المذكورة كلها غير بائنة، وكونها غير بائنة لا يمنع من قبولها. بل إن عدم قابلية الأصول العلمية النهائية للتبيين، صفةٌ مشتركة بين كل العلوم، سواء كانت علوم الطبيعة الإنسانية أوعلوم الطبيعة (هيوم، 1978م، ص XVIII). يجب أن نرضى بجهلنا هذا، وأن نشكر الفلسفة الطبيعية والإنسانية التي تكشف لنا عن هذا الضعف والجهل (هيوم، 1989م، 26، ص 30). يقول في هامش كتابه (بحث حول مبادئ الأخلاق): (يجب أن نتوقف في مكانٍ ما في بحثنا عن العلل. في كل علم

هناك أصول ومبادئ كلية عامة لا يمكن ترقّب مبادئ أعمّ منها) (هيوم، 1989م، 178، ص 220). الخلاصة هي أن شرط التبيين الصحيح من وجهة نظر هيوم هوأن نستمر في اكتشاف علل الظواهر إلى حين الوصول إلى علّة كلية لا تقبل التبيين مثل الجاذبية. والآن سؤالنا هو: أية فرضية تؤمَّن لنا هذا الشرط؟

بقبول مثل هذه الرؤية من قبل هيوم، يمكن للمدافع عن برهان النظام أن يقول إن ذلك الأصل أوالمبدأ الكلي الذي يستطيع إرشادنا إلى خارج عالم المادة هو(لا بدّ من ذهن ذكيّ لإيجاد أي نظام)، وهذا المبدأ أولاً مبدأ كلي، وثانياً مبدأ مبيَّن لأنه يؤيد مشاهداتنا، وثالثاً إنه على غرار المبادئ الكلية التي يوافقها هيوم يستلزم وجود أفراد خاصين لعنوان كلي، أووجود نفس تلك القوة أوالمبدأ الكلي داخل موجود مشخص.

عندما يوافق هيوم قانون الجاذبية إنما يوافق مبدأ كلياً، ولكن متى ما يستخدم هذا المبدأ الكلي لتبيين ظاهرة معينة، يفترض في الواقع وجود فرد خاص معين لقوة الجاذبية يتمثل في موجود خارجي مشخص ومحدد، وليس كلياً بأي حال من الأحوال. وهذا ما يحدث في المبدأ الذي يوافقه من يدافعون عن برهان النظام، أي بعد قبول مبدأ (كل نظام يستوجب وجود ذهن منظَّم ذكي)، عند استخدام هذا المبدأ لتبيين نظام العالم أوالنظم الخاصة في العالم المادي، يضطرون لقبول وجود فرد خاص لـ (الذهن المنظِّم الذكي).

والآن يطرح سؤال آخر: ألا يمكن إحلال مبدأ كلي آخر محل هذا المبدأ، مع فارق أن لا يستدعي المبدأ البديل الاستعانة بالخارج؟ حاول هيوم طرح مثل هذا المبدأ البديل. وهنا سنسلط الأضواء على هذا المبدأ أوالفرضية البديلة.

4.1.9. النظام الطبيعي للعالم

أشرنا في صفحات سابقة إلى أن النظام أوالهدفية هوموضع الشبه بين العالم والصناعات البشرية في الاستدلال التمثيلي الرامي لاكتشاف علّة العالم. من شأن هذا الشبه أن يندرج طرفا التمثيل تحت عنوان كلي هو(الموجود ذوالنظام) أو(الموجود الهادف). ثم سألنا هيوم لماذا لا يعتبر شبه العالم بالصناعات (أوالمصنوعات) البشرية دليلاً على شبه عللهما من حيث الذكاء؟ وكان جوابه الأول إن من العبث الاعتقاد بوجود علّة للعالم ذاتية التنظيم ذات ذكاءٍ وعقل خارج هذا العالم. وكان جوابه الآخر أنه على افتراض قبول الشبه بين العالم والمصنوعات البشرية من حيث النظام والهدفية، فإن مثل هذا الشبه قائم أيضاً بين العالم والنباتات والحيوانات. وهناك سببان يرجّحان تشبيه العالم بالنباتات والحيوانات أوحتى الذهن، وأنْ نعدَّ نظام العالم ذاتياً كما هونظامها، لا أن نعتبر نظام العالم نظاماً صناعياً خارجياً كما هونظام المصنوعات البشرية.

الدليل الأول هوأن شبه العالم بالنباتات والحيوانات أكبر

من شبهه بالمصنوعات. والدليل الثاني هوأن عدد النظم غير الصناعية أوالطبيعية أكبر بكثير من النظم الصناعية، لذلك فاحتمال أن يكون نظام العالم من قبيل النظم الطبيعية سيغدوأكبر بكثير. النظم الطبيعية عبارة عن: النظام الموجود في الذهن، والغريزة، والنظام الموجود في النباتات، والنظام الموجود في الحيوانات. للنظم الطبيعية مصدر داخلي، وهي ليست وليدة نشاط علل خارجية وذكية.

في هذا الجانب الصغير من العالم فقط هناك أربعة مصادر [للنظام]، العقل[1]، والغريزة[2]، والولادة[3]، والنماء[4]، وهي شبيهة ببعضها، وعللٌ لمعلولات متشابهة. لواستطعنا السفر من كوكب إلى كوكب، ومن نظام إلى آخر، لندرس كل جزء من بناء العالم العظيم، فكم من المصادر الأخرى كنا سنستطيع افتراضها في المساحة الواسعة والمتنوعة للعالم؟ كل واحد من المصادر الأربعة المذكورة أعلاه (ومئات المصادر الأخرى التي يمكن تخمينها) يمكن أن تعرض علينا نظرية نستطيع بواسطتها الحكم على مصدر النظام في العالم؛ إنها لعصبية واضحة فاحشة أن نقصر رؤيتنا على ذلك المصدر الذي تعمل به أذهاننا (هيوم، 1994م، ص 140).

---

[1]. reason.

[2]. instinc.

[3]. ggeneration.

[4]. vegetation.

حيث أن وجه الشبه بين طرفي التمثيل هوالنظام أوالهدفية، لذا ينبغي أن ننظر أولاً هل توجد نفس هذه الظاهرة، أي النظام، في مكان آخر غير المصنوعات البشرية؟ وسرعان ما سنعلم أن مثل هذا النظام، بل ونظام أدق منه بكثير موجود في الكائنات الحية، أي النباتات والحيوانات. بعد هذه المقدمة، من المناسب جداً أن نسأل: لماذا نشبّه العالم بالمصنوعات البشرية ولا نشبّهه بالنباتات والحيوانات؟ قد يأتي الجواب أنه طبقاً للمبنى المعرفي عند هيوم، تستدعي معرفة منشأ النظام تجريب حالات شبيهة، ومثل هذا التجريب حاصل بالنسبة للمصنوعات البشرية، وقد شاهدنا مراراً أن النظم الصناعية وليدة ذهن الإنسان وذكائه، وبالتالي فإن تشبيه العالم بالصناعات البشرية يوفر إمكانية الاستدلال العليّ. أما التشبيهُ بالنباتات فلا يتيح لنا الاستنتاجَ العليّ، لأننا لم نجرِّب أبداً العلل الخارجية أوالعلّة الخارجية لتكوّن النباتات والحيوانات.

تقوم هذه الإجابة على قبلية، هي إننا ينبغي دوماً أن نبحث عن علّة النظام في خارج الظاهرة التي تحمل ذلك النظام، والحال أننا نستطيع أن نعتبر النظام في النباتات والحيوانات ذاتياً داخلياً فيها، وأنه ناجم عن التوالد والنماء، وليس عن ذهن وذكاء خارجيين. بل يمكن القول في حدود ما تدلنا عليه تجاربنا إن النباتات والحيوانات تأخذ نظامها من مصدر داخلي. وبعبارة أخرى فإن نظامها ذاتي. ويقول هيوم انطلاقاً من هذه

الرؤية: وجه الشبه بين العالم والمصنوعات البشرية موجود أيضاً بين العالم والنباتات والحيوانات التي تنوجد عن طريق التوالد والنماء، وعليه عمّموا حكم النباتات والحيوانات على كل العالم، وليس حكم المصنوعات البشرية. كان هيوم قد أكد مراراً في السابق أنه لا يمكن تعميم حكم جزء صغير من العالم على العالم كله، لكنه يقول الآن إذا تقرر أن نفعل ذلك فلماذا نعمّم حكم المصنوعات البشرية التي تستدعي وجود مصدر ذكي خارجي؟ الأفضل أن نعمم حكم ذلك الجزء من العالم الذي له شبه أكبر بالعالم كله، ولا ريبَ في أن نظام النباتات والحيوانات أقرب إلى نظام العالم وأشبه به من نظام المصنوعات البشرية (هيوم، 1994م، ص 133 و139). وهكذا، إذا استطاع التمثيل إيضاح قضية مصدر العالم، فستكون نتيجة تمثيل العالم بالنباتات والحيوانات أن مصدر نظام العالم أمرٌ داخلي ذاتي، وليس ذكاءً أوذهناً خارجياً.

5-1-9- النظام الطبيعي والحاجة إلى منظِّم خارجي ذكي

هل طبيعية نظام العالم تعني استغناءه عن منظِّم خارجي ذكي؟ هذا سؤال يروم المدافعون عن برهان النظام الإجابة عنه. في القسم الثالث من (حوارات حول الدين الطبيعي) طرحت وضعيتان افتراضيتان كمثال. القصد من طرح الأمثلة المذكورة هوالدلالة على أن وجه الشبه المأخوذ بنظر الاعتبار بين العالم

والمصنوعات البشرية يكفي لاستنتاج مصدر ذكي لنظام العالم.

المثال الأول صوتٌ يأتي من وراء الغيوم يسمعه الجميع وبمنتهى الفصاحة وبمضمون ورسالة عقلائية، ويتحدث مع كل قوم بلغتهم. متى ما سمعنا مثل هذا الصوت سنفترض له على الفور مصدراً عقلانياً. السبب في مثل هذا الاستنتاج هوأننا شاهدنا دوماً في تجاربنا أن الكلام ذا المعنى يصدر عن الإنسان، وهوالكائن الذي يمتلك ذهناً وذكاءً. بناء على هذه التجارب نستنتج من المثال المذكور وجود مصدر ذكي لذلك الصوت. هذا في حين يوجد فارق هائل بين أصوات البشر والصوت المفترض في هذا المثال. والنتيجة هي: إذا كانت أوجه الاختلاف بين هذين الصوتين لا تمنع الاستنتاج فإن الفوارق بين المصنوعات البشرية والعالم هي الأخرى لا تمنع استنتاج مصدر ذكي للعالم.

مقابل هذا الكلام يعود هيوم ليطرح قضية فرادة العالم، فيقول: معيار كفاءة الشبه بين شيئين هوأن يخوّلنا بإدراج ذلكم الشيئين تحت مظلة نوع واحد. هذا المعيار موجود في مثال الصوت الفصيح الواضح الآتي من وراء الغيوم. أي بمجرد أن تتحفز حاسة السمع عندنا بواسطة ذلك الصوت فإننا سندرجه ضمن مجموعة الأصوات، والحال أنه لا يوجد شيء شبيه بالعالم إلى درجة يمكن معها إدراجه والعالم ضمن مجموعة واحدة وتحت عنوان واحد. على سبيل المثال، لا يمكن

القول على نحوالقطع والحسم إن العالم يندرج تحت عناوين الماكنة أوالنبات أوالحيوان. وبعبارة ثانية جواب هيوم على مثال الصوت المسموع من وراء الغيوم هوأن ثمة شبهاً كافياً في ذلك المثال للاستنتاج العليّ، لأنه ما من أحد يشكّ في أن ما يُسمع من وراء الغيوم هوصوت، بينما هناك الكثير من الشك والترديد في تصنيف العالم ضمن مجاميع الماكنة أوالنبات أوالحيوان. وعليه، من الأفضل إذا كنا مضطرين لاستخدام التمثيل أن نتخذ حالات بينها وبين العالم درجة أكبر من الشبه. يعتقد هيوم أن شبه النبات والحيوان بالعالم أكبر من شبه المكائن بالعالم (هيوم، 1994م، ص 139؛ تويمن، 1994م، ص 48 و49). وقد ناقشنا هذا الكلام عند بحثنا حول إشكال فرادة العالم.

وقد طرح مثال آخر للدلالة على أن بالإمكان الخلوص من الشبه بين العالم والمصنوعات البشرية إلى نتيجة صائبة لإثبات مصدر ذكي للعالم. مكتبةٌ كتبها مكتوبة بلغة شاملة وثابتة ومشتركة بين جميع أفراد النوع البشري، وتواصل هذه الكتب استمرارها واستمرار نوعها عن طريق التوالد والتناسل والنماء. الأجيال اللاحقة من هذه الكتب تتوفر على نفس العقل العميق والجميل والرائع لأسلافها من الكتب. يتلقى كل جيل من هذه الكتب هذا العقل والجمال من الجيل السابق. في مثل هذا الافتراض، ما نجرّبه ليس سوى اقترانٍ دائم بين الأجيال وتعاقبها. إذن، بمقتضى الاستدلال العليّ سنعتبر كل جيل علّةً

للجيل التالي. ولكن هل يمكن الشك عند فتح هذه الكتب ومشاهدة كل ما فيها من جمال وعقلانية، في أن علتها الأصلية لها أكبر الشبه بالذهن أوالذكاء؟

في هذا المثال مع أننا لم نجرب أبداً العلّة النهائية، وفي الواقع، الكتاب الأول لهذا النوع من الكتب، لكننا لا نستطيع قصْر كل هذا التناسق والعقل والجمال الهادف على الجيل السابق. إننا نعود إلى الوراء ونسأل أنفسنا: كيف ظهرت هذه المعاني العقلانية والتعابير الجميلة لدى الفرد الأول من هذا النوع، ونستنتج أن كائناً ذكياً أوجد هذا النظام في هذا النوع. وبهذا فإن تمثيل العالم بالنبات أوالحيوان لا يمنع القول بمنظِّم ذكي للعالم ذي النظام. إذ حتى في خصوص النباتات والحيوانات نصل بتقدمنا إلى الأمام عبر الأجيال إلى السؤال القائل: ما هوالعامل الذي أوجد النظام والهدفية في أول فردٍ من كل نوع؟ بتعبير آخر: السؤال عن النظام في الظاهرة بإرجاعها إلى الماضي يبقى قائماً، والفرضية الجديدة ليست سوى تغيير موضوع السؤال، وسيبقى السؤال قائماً.

هذه الإجابة ليست منسجمة مع المواقف المعرفية المتخذة سابقاً، لأن الاستنتاج العليّ قائم على التجربة. في الاستدلال التجربي يجب أن نصل من المشاهدة المتكررة لاقتران شيئين إلى نتيجة فحواها أن مشاهدة أحد ذلكم الشيئين تجعلنا نتوقع وجود الشيء الثاني. في موضوع ظهور النظام في العالم إذا

جعلنا العقل والفكر مصدراً للنظام الموجود في التوالد والنماء، فلن نكون مسبوقين أبداً بتجربة شبيهة، أي إننا لم نشاهد أبداً أن العقل والذكاء ينتجان توالداً ونماءً. ولكن إذا اعتبرنا العقل والذكاء ناتجين عن التوالد والنماء، فستؤيد حكمنا حالاتٌ كثيرة من المشاهدات التجربية (هيوم، 1994م، ص 141 و142).

بكلام آخر، المدافعون عن برهان النظام يعودون إلى الوراء دائماً للتفتيش عن العلّة الأولى للنظام الموجود في النباتات والحيوانات، إلى أن يصلوا إلى نقطة بداية ظهور النظام النباتي أوالحيواني. عندها يسألون عن علّة أول نبات أوحيوان له نظام، ويجيبون: لأننا وجدنا النظام دوماً في المصنوعات البشرية التي هي ثمرة العقل والذكاء، فيجب أن نستنتج بشأن أول نبات أوحيوان بأن النظام فيها هوثمرة عقل وذكاء شبيه بعقل الإنسان وذكائه. وسيقول ناقدوهم حيال هذه الإجابة: لا نستطيع إصدار مثل هذا الحكم بشأن النباتات والحيوانات، لأن نظامها ليس نظاماً صناعياً، فالنباتات والحيوانات موجودات عضوية (أومتعضية) حية، ولأن النظام الصناعي أوالنظام العضوي نوعان مختلفان، لذلك لا نستطيع الحكم عليهما بحكمٍ واحد. تجاربنا في الماضي تتعلق بالنظم الصناعية وعللها، وليس لدينا أية تجربة حول علّة أول فرد من أفراد النباتات أوالحيوانات. ولهذا، إذا اعتبرنا العالم أشبه بالنظم الطبيعية فلا نستطيع تعميم حكم المصنوعات البشرية على العالم.

النقطة المهمة التي تفهم من هذه الفكرة هي أن مصدر عرض الفرضيات البديلة يوجد في الأساس المعرفي الذي يتبناه هيوم. طالما بقينا أوفياء للمنهج التجربي والاستنتاج العليّ حسب ما يراه هيوم، كانت أمامنا نقطتان: الأولى هي يجب أن لا نتجاوز أبداً حدود تجاربنا الماضية. وبكلمة ثانية: لا يجوز لنا أبداً إصدار حكم حول موضوع غير قابل للتجريب. العالم بوصفه كلاً لا يخضع أبداً لتجربتنا، ونحن لم نجرب لحد الآن ظهور وتكوّن أي عالم آخر، وبالتالي لا يوجد أي حكم قطعي حول مصدر ظهور العالم وبدايته. والنقطة الثانية هي أن التشابهات المزعومة بين العالم والأشياء الأخرى ليست أيّ منها شبهاً كاملاً، وبالنتيجة لا يمكن لأي تمثيلٍ تعميمَ حكم مقبولٍ على العالم، وبالتالي ينبغي الاستناد على تشابهات أكثر، وغض الطرف عن التشابهات الأقل. وقد سبق البحث حول هاتين النقطتين: والآن بوسعنا العودة إلى السؤال الذي طرحناه في نهاية البحث السابق. أية واحدة من الفرضيتين حول منشأ النظام في العالم تضمن شروط التبيين الصحيح؟ النظام الطبيعي (النباتات ـ الحيوانات) أم النظام الصناعي؟ نسأل: لماذا يمكن للتوالد والنماء أن يبين نظام الكائنات الحية من دون أن تمسّ خصوصيته (تبلوره وتشخّصه) بالتبيين إطلاقاً، بينما خصوصية الله وتشخّصه (تبلوره) يمنع أن يكون مبيَّناً لنظام العالم؟

من وجهة نظركم، خصوصية منشأ نظام النباتات والحيوانات

فرضية أبسط، والحال أن هذه الفرضية تستلزم أن نقبل مبادئ تحمل نظاماً طبيعياً بعدد الموجودات الحية وغير الحية في العالم. قد يقال إن هيوم ينظر للعالم كوحدة واحدة ذات نظام، وبالنتيجة فهويعتبر العالم ككلٍّ واحد ذي نظام ثمرةَ توالدِ ونماء النطفة الأولى أوالبذرة الأولى للعالم الذي يستعرض نظامه الذاتي على مرّ الزمان، كما لوأن نواة المشمش تتحول عبر الزمن إلى شجرة ذات جذور وجذع وأغصان وثمار، وتكون بذلك مجموعة واسعة من النظم ومنبثقة من النظام الموجود في نواة المشمش.

وعليه، فالفرضية البديلة لهيوم هي أن النظام المشهود في العالم نابع من النظام الذاتي داخل بذرةٍ أولى. ولأجل أن تحظى هذه الفرضية البديلة بالتأييد يجب أن تتبع قواعد الاستدلال العلّيّ، أي ينبغي تمثيل العالم بنبات أوحيوان، وفي ضوء المشاهدات المتكررة لإنتاج النظام من البذرة والنطفة، يمكن اعتبار نظام العالم أيضاً حصيلة مثل هذه العملية التي تسمى التوالد والنماء.

لنعود إلى ادعاء بساطة التبيين عن طريق النظام الطبيعي، ونسأل في إطاره: هل البساطة شرط مهم جداً بحيث يجوز له أن يصرف اهتمامنا عن الشروط الأخرى للتبيين الصحيح؟ في التبيينات التابعة لمنهج الاستنتاج العلّيّ تكتسب التجارب الماضية أكبر الأهمية. في بذرة العالم ينبغي بالتأكيد افتراض

أجزاء مختلفة اجتمعت إلى جوار بعضها بشكل منظم، ولهذا استطاعت تكوين عالم منظم في سياق نموّها. وسؤالنا هو: إذا كنا قد فصلنا هذه الأجزاء المتنوعة عن بعضها، وحررناها بصورة تصادفية من ربقة موجود افتراضي، فما هواحتمال ترتبها بهذا النظام؟ تقول لنا تجاربنا إن هذا الاحتمال ضئيل جداً. فلوتركنا الذرات المكوَّنة لحبّة قمح فإن احتمال اجتماعها على شكل حبة قمح بنحوتصادفي احتمال قليل جداً. إذن، تجاربنا تفرض علينا في عملية التبيين، وعندما نصل إلى بذرة العالم باعتبارها الفرضية المبيَّنة للنظام في العالم، أن نبقى نسأل: ومن أين جاء النظام الداخلي لهذه البذرة؟ وأن نقول في الجواب توفر هذا النظام من مصدر ذكي، لأنه متى ما

ألقيتم قطع الفلزات إلى جانب بعضها دون أي ترتيب فإنها لن ترتب نفسها أبداً بحيث تشكَّل ساعة... لكن الصور في ذهن الإنسان تنظِّم نفسها بنظام مجهول، ولا يقبل التبيين، بحيث تكوَّن خارطة ساعة أومنزل. إذن، التجربة تثبت أن هناك مصدراً أصيلاً للنظام في الذهن لا يوجد في المادة (هيوم، 1994م، ص 111 و112).

في مقام الاستنتاج يمكن القول إنه حينما يكون المقرر الاستفادة من منهج الاستدلال العليّ في تعيين مصدر النظام في العالم، سيكون برهان النظام وتشبيه العالم بالمصنوعات البشرية واعتبار النظام (وليس النظام الصناعي) كوجه شبهٍ بين

طرفي الاستدلال التمثيلي، سيكون مثمراً. إلاّ إذا اعتبر هيوم الاستعانة بالاستدلال العليّ في هذا الخصوص غير صحيح أساساً، ودليله على عدم الصحة هذا هوفرادة العالم وأننا لم نجرب من قبل أبداً ظهور عالمٍ ولا شاهدناه. وسبق أن طرحنا جواباً على هذا الاستدلال عنٍ لسان سوينبرن، وهوأن فرادة أوعدم فرادة العالم منوطة بالتعريف. والعالم باعتباره مصداقاً لعنوان (المجموعة المنتظمة) الكلي، ليس بفريد.

2-9. حساب الاحتمالات وبرهان النظام

يمكن استخدام معادلة بيز لتقرير استدلال هيوم في معارضة برهان النظام بشكل صوري. بهذه العملية تتوفر إمكانية اتضاح كل واحدة من المعلومات المستخدمة في التوصل إلى النتيجة التي خلص إليها هيوم، بشكلٍ منفصل، وتقييم النتيجة بتقييم تلك المعلومات.

تذكروا مثال اللالئ في نهاية البحث حول الاستدلال العليّ والاحتمالات. في ذلك المثال كان احتمال أن تكون اللؤلؤة غير المعينة المختارة من بين اللالئ الخاضعة للاختبار، لؤلؤةً صناعيةً 0/9، لكن هذا الرقم انخفض بخصوص لؤلؤة خاصة هي اللؤلؤة المصابة بنقيصة اللون. احتمال أن تكون الؤلؤة التي لا نعلم عنها أي شيء صناعية هو0/9، ولكن عندما نكتسب عنها معلومة إضافية هي إصابتها بنقيصة اللون استطعنا أن ننتفع

من معلوماتنا الأخرى وأن نحسب احتمال أن تكون اللؤلؤة المختارة صناعيةً. تتعلق تلك المعلومات الأخرى باحتمال نقيصة اللؤلؤة الصناعية واحتمال نقيصة اللؤلؤة الطبيعية، والاحتمالان على الترتيب هما: 0/01 و0/03. باجتماع هذه المعلومات في إطار معادلة بيز ينخفض احتمال كون اللؤلؤة صناعيةً من 0/90 إلى 0/75، ويرتفع احتمال كونها طبيعيةً من 0/10 إلى 0/25.

برهان النظام كما تقرر في كتاب (حوارات...) وعن لسان فيلون يمكن أن يطرح في إطار معادلة بيز. وعلى حدّ تعبير بعض الشرّاح فرغم عدم اطلاع هيوم على معادلة بيز، إلاّ أنه اهتم اهتماماً خاصاً في الـ (حوارات...) بالاحتمالات القبلية، والصحيحة الظواهر، والاحتمالات البعدية، وحاول الاستفادة من هذه الاحتمالات في فحص فرضية الإله المطلق الذكاء والاقتدار والخير، والذي هوعلّة العالم ذي النظام.

بالنظر لما مرّ بنا من قولٍ حول برهان النظام، وباستذكار معادلة بيز، يمكن أن نقرر استدلال هيوم تقريراً بيزياً. كانت معادلة بيز بحاجة إلى استخدام الاحتمالات السابقة والصحيحة الظواهر.

في برهان النظام، بمشاهدة علّة النظم التي يمكن مشاهدتها وبمشاهدة العالم باعتباره مجموعة منظَّمة، نريد معرفة علّة

النظام في العالم. في الاستدلالات الاستقرائية، بمشاهدة تعاقب شيئين بصورة متكررة، يمكن الاستدلال بوجود أحد ذلكم الشيئين على وجود الآخر. سبق أن قلنا إذا كانت هناك علاقة علّيّة بين (أ) و(ب)، فمتى ما نشاهد مصداقاً من مصاديق (أ) يمكننا استنتاج وجود مصداق من مصاديق (ب) وبالعكس. هذا في حال كان ما نشاهده فرداً من أفراد (أ) دون شك وبنحويقيني. في هذا اللون من الاستدلالات نكون قد شاهدنا في الماضي عدداً كبيراً من (أ) كان كل واحد منها مرتبطاً بعلاقة دائمية مع (ب). والآن، إذا أردنا عن طريق الاستدلال العليّ، استنتاج علّة موجود فريد، فلا نستطيع التوفر على مشاهدات متكررة لأفراد من نفس نوع ذلك الموجود، لذلك نضطر للاستعانة بالتمثيل، فنشاهد الحالات المماثلة لذلك الموجود الفريد، ونحتمل حسب درجة الشبه بين تلك المماثلات وذلك الأمر الفريد، أن علّة هذا الأمر الفريد أيضاً شبيهة بعلّة المماثلات.

يقول هيوم في برهان النظام إننا نريد أن نرى هل علّة العالم موجود ذكي ذوقوةٍ وخيرٍ مطلقين أم لا. وهذا في حين أن العالم موجود فريد لا نظير له، بمعنى أننا لا نستطيع مشاهدة إيجاد عوالم أخرى حتى تكون مشاهداتها المتكررة ومشاهدة عللها سبيلنا إلى الاستدلال العليّ. إذن، يجب أن نبحث عن مشاهدات لأمورٍ تشبه العالم، ثم نرى ما هي علّة تلك الأمور الشبيهة بالعالم، ونستنتج أن علّة العالم أيضاً أمر شبيه بتلك

العلّة. في خصوص هذه الأمور الشبيهة بالعالم، من الطبيعي أن يكون الشبه الأول الأخوذ بنظر الاعتبار هوكونها حادثة غير قديمة، لأن بالمستطاع مشاهدة علل الأمور والأشياء الحادثة. والحادث يشمل أموراً من قبيل:

1 ـ تكوين الجنين عند اتحاد الحيمن مع البويضة.

2 ـ بناء عمارة على أساس خارطة مهندس.

3 ـ نبات شجرة ونماؤها من نواة.

4 ـ تكوّن قطعة من الثلج.

5 ـ انهيار البنايات نتيجة هبوب الأعاصير.

6 ـ نشوء حفرة تحت الشلال بفعل سقوط المياه باستمرار على صخرة.

نرمز لهذه الأمور الحادثة بالحرف A.

الشبه الثاني المأخوذ بنظر الاعتبار هوأن هذه الأمور معلولة للتخطيط والتدبير. أمور من قبيل:

البناية، والشِعْر، والتلسكوب، والحسابات الرياضية، والطائرة، ومحطة الطاقة النووية، معلولةٌ كلها لتخطيط وتدبير.

نرمز للمعلولات للتخطيط والتدبير بالحرف B.

ونرمز للأشياء التي تشبه العالم من حيث أن لها نظاماً، من قبيل: الساعة، السفينة، كائن حي مثل النبات أوالحيوان، وعين الإنسان، وقوس قزح، والمنظومة الشمسية، نرمز لها بالحرف C.

وهكذا نعرض الاحتمالات أدناه على النحوالتالي:

ـ احتمال أن يكون أمرٌ حادثٌ نتيجةَ تخطيط وتدبير = (A/B) P

ـ احتمال أن لا يكون أمر حادث نتيجة تخطيط وتدبير = (A/B) P

ـ احتمال أن يكون أمرٌ حادثٌ ناتجٌ عن تخطيطٍ وتدبير، منظَّماً = (A&B/C) P

ـ احتمال أن يكون أمرٌ حادثٌ غيرُ ناتجٍ عن تخطيطٍ وتدبير، منظَّماً = (A&B/C) P

ـ احتمال أن يكون أمرٌ حادثٌ منظمٌ ناتجاً عن تخطيط وتدبير = (A&C/B) P

يساعدنا هذا الاحتمال الأخير لنعلم كم هواحتمال أن يكون العالم بصفته أمراً حادثاً ومنظماً، معلولاً لتخطيط وتدبير. المؤمنون ببرهان النظام يعتقدون أن هذا الاحتمال كبير جداً. وطبعاً يرمي هيوم إلى القول إن هذا الاحتمال ليس كبيراً، أولا يوجد مثل هذا الاحتمال. الاحتمالان الأولان، أي (A/B) P و(A/B) P، هما الاحتمالات المسبقة أوالقبلية.

يعرض هيوم لائحة بخلاصة مصادر ظهور أنواع الأشياء، وتشاهد الأمور التالية في هذه اللائحة:

1 ـ التوالد الحيوي ومنه التوالد النباتي والحيواني. كل كائن حي يولد منبثق من أحد هذه المصادر.

2 ـ الغريزة. عندما تبني النحل خلاياها، أوعندما ينسج العنكبوت شبكته، أوعندما يبني الطير عشّه، فإن هذا المنشأ، أي الغريزة، هومصدر هذه الظواهر والبيوت.

3 ـ العلّيّة الميكانيكية. تكوّن حبات الثلوج، والألماس وغيرهما من الكريستال، وكذلك تكوّن المجرات والمنظومات الشمسية، والجزيئات والذرات تظهر من هذه المصادر.

4 ـ تخطيط العقل وتدبيره. كل أنواع المصنوعات البشرية تنبثق عن هذا المصدر.

بملاحظة أعداد النباتات والحيوانات وسائر الكائنات الحية على الأرض ـ ومنها ملايين الميكروبات الموجودة في جسم كل إنسان ـ نكتشف فوراً أن مصدر التوليد والإنتاج الحيوي ناشط في عدد كبير من الموجودات. ويمكن تسجيل ملاحظات مماثلة حول الغرائز أيضاً. والعلّيّة الميكانيكية تعمل على الأرض بوضوح وبكثرة هائلة. في حدود ما نعلم، ربما كانت العلّيّة الميكانيكية العامل الوحيد الناشط في أي مكان آخر من هذه المجرة.

يتضح من هذه الملاحظات أن احتمال أن يكون أمر حادث معلولاً لعلّة ذكية، أي لمصدر العقل، أي (A/B)P، ضئيل جداً، و(A/B)P، أي احتمال أن يكون أمر حادث معلولاً لمصادر أخرى غير العقل، احتمال كبير جداً. وهكذا تتضح لنا مقادير الاحتمالات القبلية التي نحتاجها لحساب (A&C/B)P. أي إننا نعلم أن (A/B)P عدد صغير جداً، و(A/B)P عدد كبير. والمقادير الأخرى التي نحتاجها لاستكمال معادلة بيرز، هي:

احتمال أن يكون أمر حادثٌ ومعلولٌ للعقل، منظماً، أي (A&B/C)P، وهواحتمال كبير.

احتمال أن يكون أمر حادث ومعلول لعامل غير العقل، منظماً، أي (A&B̲\C)P، وهذا أيضاً احتمال كبير جداً في ضوء الملاحظات التي ذكرناها.

والآن لنتصور معادلة بيز:

والآن، لووضعنا بدل (A\B) P كسراً صغيراً مثل، وبدل (A/B̲)P كسراً كبيراً قريباً من الواحد مثل، وبدل (A&B/C)P كسراً كبيراً هو، وبدل (A&B̲/C)P كسراً ما بين و، فما ستكون النتيجة؟ = (A&C\B)P

ستكون النتيجة عدداً بين 0/012 و0/021، ومعنى ذلك أنه متى ما لاحظنا ظاهرة ذات نظام، فإن احتمال أن تكون هذه

الظاهرة ثمرة وحصيلة شيء غير العقل والتخطيط والتدبير، هو47 إلى 83 ضعفاً أكثر من كونها ثمرةً ومعلولةً للعقل.

وينبه هيوم في سياق البحث إلى أنه مع أن حصائل التخطيط والتدبير غالباً ما تعتبر عندنا ذات نظام، ولكن ينبغي التنبه إلى أن حصائل ذكاء الإنسان وتدبيره هي في بعض الأحيان الفوضى واللانظام. وبالنتيجة فإن P(A&B/C) لا تعادل واحداً. وربما لو هرعنا لمساعدة هيوم وأضفنا الفجائع والكوارث الناجمة عن الحروب النووية والكيماوية والميكروبية أوالتخريب الواسع للبيئة نتيجة التنمية الصناعية وتلوث المياه والتربة في كل الكرة الأرضية لعاد P(A&B/C) عدداً أصغر من الواحد. وبتصاغر هذا الاحتمال يصغر أيضاً العدد الناتج عن استخدام معادلة بيز، وبالتالي سيكون احتمال أن الأمر الحادث ذا النظام هوثمرة تخطيط وتدبير، احتمالاً ضئيلاً جداً، أي سيعود P(A&C/B) عدداً بحدود إثنين في المائة أو أقل.

والآن، يلوح أنه بالمقدور النظر لاستدلال هيوم وفحصه بشفافية ووضوح أكبر. ما قلناه سابقاً حول نقص استدلال هيوم ضد برهان النظام، يتكرر هنا. سبق أن قلنا إن هيوم لا يرى النظام النابع من التوالد والنماء نظاماً نابعاً من التخطيط والتدبير، والحال أنه لوتابعنا السلسلة الطولية لعلل كل موجود مولود من التوالد والنماء، لقلنا دوماً بنظامٍ وراء كل واحد من المولودين من هذه السلسلة، واعتبرناه العلّة، ولوصلنا إلى

موضع نعتبره العلّة الأولى ذات النظام. وتلك العلّة الأولى أيضاً بحاجة إلى تبيين. يضطر هيوم لتبيين النظام الأول إلى الاستعانة بالاستدلال العلّيّ، وحيث أن النظام الوحيد الذي شاهد انبثاقه هوالنظام الناجم عن التخطيط والتدبير، فسيصل عن طريق التمثيل إلى نتيجة أن ذلك النظام الأول ناجم عن تخطيط وتدبير فاعلي ذكي. لكن هيوم يتملص من الاهتمام بالسلسلة الطولية للأنظمة الحيوية، ويتغافل عن تبيين النظام الحيوي الأول. بهذا فهويسمح لنفسه بالقول إن الأنظمة الحيوية أوالميكانيكية أنظمة ناجمة عن شيء غير العقل. وهكذا فهويقول إن احتمال انبثاق حادث ذي نظام عن مصدر غير عقلاني احتمال كبير جداً. وهنا تكمن المشكلة أوالمغالطة في استدلال هيوم. إنه يضع بدل $P(A/B)$ في بسط الكسر عدداً صغيراً، وبدل $P(A/\underline{B})$ و$P(A\&\underline{B}/C)$ في مقام الكسر أعداداً كبيرة وقريبة من الواحد، وبهذا يجعل نتيجة المعادلة عدداً صغيراً. في حين أن أقصى ما يستطيع قوله هوإننا لا نعلم هل الأنظمة الناجمة عن المبادئ الحيوية والميكانيكية، ثمرة تخطيط وتدبير أم لا. إنه لا يستطيع القول إننا نعلم أن هذه النُظُم ليست ثمرة تخطيط وتدبير. عدم العلم لا يعادل العلم بالعدم، وهيوم يعادل بين هذين، ويفتح الطريق أمام الادعاء بأن احتمال أن يكون الأمر الحادث ذوالنظام معلولاً للعقل والتخطيط والتدبير، احتمال قليل.

الفصل العاشر

نتائج الاستدلال العلّي لإثبات وجود اللّه

يعترض هيوم في الفصل الحادي عشر من (بحث حول الفهم البشري) وفي (حوارات حول الدين الطبيعي) على النتائج التي يرتّبها أنصارُ الدين الطبيعي على برهان النظام، ويقول: عندما نصل عن طريق المعلولات إلى وجودة العلة فلا يحق لنا أن نقرر للعلة المستنتجة أوصافاً تتجاوز مقتضيات إيجاد المعلول الذي هوموضوع البحث. لكن أنصار الدين الطبيعي يسمحون لأنفسهم بهذا الشيء، وأنْ يقرروا لعلة العالم المنظم أوصافاً يقصر الاستدلال العلي عن إثباتها، وبعد أن يقرروا لعلة العالم مثل هذه الصفات الكمالية المطلقة، ينكرون أويبررون كل ما يرونه غير منسجم مع وجود مثل هذه العلة الكاملة المطلقة. على سبيل المثال نراهم أحياناً ينكرون وجود الشر الطبيعي في العالم، وأحياناً يبررون حالات اللامساواة واللاعدالة المشهودة في الحياة البشرية بالحياة الأخروية وعالم ما بعد الموت.

يناقش هيوم النتائج الثلاث أوالأنواع الثلاثة من النتائج التي يرتبها أنصار الدين الطبيعي على برهان النظام، ويعتبر أن هذه الاستنتاجات مجرد مغالطات. وسندرس هذه النتائج أوالاستنتاجات الثلاثة في الفقرات الثلاث الآتية تحت عناوين: (صفات الله)، و(الشرور)، و(الحياة الأخروية).

1.15. صفات الله

يواجه برهان النظام فرضيات بديلة أخرى. المنافحون عن برهان النظام يعتبرون هذا البرهان دالاً على وجود الإله المسيحي. حيال هذا الادعاء ينبغي النظر هل بمستطاع هذا البرهان إثبات إله واحد بالصفات الواردة في الأفكار الإلهية التوحيدية لأديانٍ مثل المسيحية؟

الله في الرؤية التوحيدية موجود لامتناهٍ يتصف بكل صفات الكمال على نحوٍ مطلقٍ لامتناهٍ. فهل الله الذي يثبته برهان النظام له صفاتٌ مطلقةٌ لامتناهية؟ يقول هيوم في الفصل الحادي عشر من (بحث حول...): إذا افترضنا الله علة النظام في العالم، فحيث أن كل ما ننسبه لله نستنبطه من العالم، لذلك لا يمكن أن ننسب له إلاّ درجات من القدرة والحكمة والبصيرة وسائر الصفات الكمالية تكفي لإيجاد وخلق ما يوجد فعلاً في العالم (هيوم، 1989م، 105، ص 136). على العموم، إذا أردنا استنباط وجود العلة وصفاتها من خلال المعلول فيجب أن نطابق بشكل دقيق بين هذين (العلة والمعلول)، ولا يمكننا أن نستنتج من أيّ منهما أكثر مما يوجد في الآخر. وإذا فعلنا هذا نكون في الواقع قد عوّضنا نقص برهاننا وعجزه عن إثبات المطلوب بالمبالغات والتضخيم. والحصيلة هي أن مثل هذا الاستنباط ليس أكثر من فرضية، ولا يمكن بحال من الأحوال اعتباره حجة لصالح النتيجة المنشودة (هيوم، 1989م، 116، ص

137). وبعبارة حاسمة: يشك هيوم في (إمكانية معرفة العلة عن طريق معلولها فقط) (هيوم، 1989م، 115، ص 148). من وجهة نظر هيوم، حتى لوسلمنا للبراهين العلية، على الرغم من كونها غير كافية، فلا يمكن أن نستنبط منها أية صفة للعلة أكثر مما نكتشفه في المعلول. ومن أجل أن ننسب للعلة صفة تتجاوز الحدود اللازمة لإيجاد المعلول، يجب إما أن نتحدث بدون دليل، أوأن نضيف دليلاً آخر إلى استدلالنا العلي. وهكذا، حيث أن هيوم يعتقد أن العلم والقدرة والخير اللامتناهي غير ضروري لتبيين العالم، لذلك لا يمكن اعتبار الله الذي يثبته برهان النظام لامتناهياً. يقول هيوم في (حوارات...): (العلة يجب أن تتناسب مع معلولها فقط، والمعلول في حدود ما نفهمه وندركه منة ليس مطلقاً عديم الحدود) (هيوم، 1994م، ص 129). إذن، على أساس التناسب بين العلة ومعلولها لا يمكننا أن ننسب اللاتناهي لعلة العالم، لأننا لا نجد العالم لامتناهياً على الإطلاق.

كما أن صفة بساطة الله غير ممكنة الاستنتاج من برهان النظام حسب رأي هيوم. بحوثه في هذا الخصوص تتعلق بالصورة التقليدية لبساطة الله، لذلك فهويطرح أولاً تلك الصورة التقليدية، ثم يحاول إثبات التناقض الداخلي في هذا المفهوم.

في القسم الرابع من كتاب (حوارات...) يتحدث هيوم حول التشبيه والتنزيه، ويتطرق لشبه الله بنفس الإنسان ومفهوم البساطة، ويقول:

ما هي نفس الإنسان؟ تركيبة من قوى مختلفة لعواطف ومشاعر وتصورات تتحد في فرد أوشخص واحد، لكنها تبقى في الوقت ذاته متمايزة بعضها عن بعض. عندما يستدل الإنسان، ترتّبُ التصوراتُ، وهي أجزاء من استدلاله، نفسها في قالب أونظام خاص لا يبقى حتى للحظة واحدة، وسرعان ما يترك مكانه لنظام آخر. تظهر عقائد وشهوات وعواطف وأحاسيس جديدة تغير مسرح الذهن باستمرار، وتخلق فيه أكبر تنوع وأسرع توالٍ ممكن تصوره. كيف ينسجم هذا الوضع مع الثبات والبساطة الذين ينسبهما لله أيٌّ مؤمن حقيقي بالله؟ إنهم يقولون إن الله يرى الماضي والحال والمستقبل بفعل واحد. وحبه وبغضه ورحمته وعدالته، كلها فعل واحد. إنه متواجد في كل مكان، وكامل في كل لحظة من لحظات الزمن الجاري، من دون أي تكامل أوتغيير أوإضافة أونقصان. وجوده لا يحتوي أي تمايز أواختلاف. ما هوعليه الآن كان عليه في الماضي وسيكون عليه في المستقبل أيضاً دون أي حكم أوشعور أوعمل جديد. إنه ثابت على حالة بسيطة وكاملة، ولا يمكن أبداً القول - بصواب - إن فعله هذا يختلف عن فعله ذاك، أوأن حكمه أوتصوره هذا تكوّنا في مرتبة متأخرة، وسيتركان مكانهما نتيجة التطور لحكم أوتصور آخرين (هيوم، 1994م، ص 123).

كلام هيوم هذا هو في الواقع تلخيص بليغ لرؤية توما الأكويني، ويعبر عن تصور تقليدي لبساطة الله. المنافح عن

برهان النظام، والذي يعتبر بتقريره الخاص لهذا البرهان، وجودَ الله شبيهاً بذهن الإنسان، يجب أن لا يوافق هذا الرأي. يريد المسيحيون أن ينزهوا الله وأن يعتبروا البساطة المفترضة منه متناقضة مع أي تشبيه له بالإنسان. وفي المقابل فإن المدافعين عن برهان النظام يرون شبه الله بالإنسان شرطاً لإمكانية معرفة الله، ويقولون:

استطيع بسهولة تقبّل أن الذين ينادون ببساطة الوجود المتعالي بساطةً كاملة بالدرجة التي شرحتموها، هم أسراريون[1] تماماً، ومعرضون لتحديات كل النتائج التي استنبطتها أنا من عقيدتهم. إنهم بكلمة واحدة ملحدون من دون أن يعلموا هم أنفسهم بذلك. فمع أننا نوافق أن لله صفات لا نعلم عنها أي شيء، ولكن يجب أن لا ننسب له أبداً صفاتٍ لا تتناسب إطلاقاً مع طبيعته العقلانية المتأصلة والذاتية فيه. الذهن الذي ليست أعماله ومشاعره وتصوراته متمايزة ومختلفة، والذهن البسيط وغير القابل للتغيير تماماً، هوذهن ليس فيه أي فكر أواستدلال أوإرادة أوشعور أوعشق أوكراهية، أوهوبكلمة واحدة ليس بذهنٍ أساساً. هذا استغلال للتعابير أن نسميه بهذه التسمية [أي الذهن]، وكأننا نتحدث عن امتداد محدود يفتقر للشكل، أوعن عدد لا تركيب له (هيوم، 1994م، ص 123).

مضمون هذا الكلام باختصار هوأن بساطة الله الكاملة، كما

[1]. mystic.

هي في التعريف التقليدي للبساطة، تستلزم أن لا تكون لله أية صفة، لأن كل واحدة من هذه الصفات تتعرف بشكل مستقل ومتمايز عن الصفات الأخرى. الصفات التي يعتبرها المؤمنون بالله أهم صفات الله، هي كلها لروح واحدة، لأنه من دون الروح، لن يعود هناك معنى لادعاء أن شيئاً يتصف بصفات مثل العدالة والرحمة والحب والحرية والحكمة والعلم، والحال أن الله لا يمكن أن يكون بسيطاً وفي نفس الوقت ذا روح بمعنى يقبله العقل.

وعليه فقد عرّف هيوم مقتضى برهان النظام بما يتعارض مع البساطة، وذهب المدافعون عن برهان النظام إلى أن القول بالبساطة والتنزيه المطلقين يقتضي عدم معرفة الله، بل الإلحاد. هذه المشكلة ذات الجانبين لا تختص بصفة البساطة، إنما توجد أيضاً في فكرة عدم تناهي الله، إذ إن تصور الصفات اللامتناهية صعب من ناحية، ومن ناحية أخرى لا مناص من أن يتضمن ادعاء الإيمان التوحيدي بالله إدعاء لانهائيته.

من صفات الله الأخرى في الأديان الإلهية وحدته أووحدانيته. هل بمقدور برهان النظام إثبات وحدانية الله. يرى هيوم أن برهان النظام غير قادر بالمرة على إثبات وحدانية الله، لأن أساس هذا الدليل أوالبرهان هوتشبيه العالم بالصناعات البشرية، ومن وجهة نظر هيوم، حيث أن كثيراً من الصناعات البشرية هي ثمرة تعاون عدة أشخاص، بحيث كلما كان المصنوع معقداً أكثر

وتحتاج صناعته إلى علم وقدرة أكبر، كلما ارتفع احتمال أن يكون صنيعة لأشخاص ومصممين وصناع أكبر عدداً. إذا كان العالم كالصناعات البشرية، وإذا أثبتنا وجود خالق ذكي للعالم عن طريق القاعدة القائلة (المعلولات المتشابهة تقتضي عللاً متشابهة)، فلا بدّ أن نحكم على علة العالم نفس حكمنا على المصنوعات البشرية. مثل هذا الحكم سيقول لنا إن الاحتمال الأكبر هوأن يكون العالم حصيلة مشتركة لعدة عوامل وصنّاع وليس لفاعل واحد.

ما يقوله هيوم حول صفة عدم تناهي الله، يصدق أيضاً على علم الله وقدرته، فهويقول: العالم باعتباره معلولاً لله لا يقتضي علماً مطلقاً وقدرة مطلقةً في صانعه. نعم، لا بدّ من علمٍ استثنائي خارق لإيجاد عالم هوحسب الافتراض عالم منظم. ولكن ثمة ثلاثة أسباب تدل على أن هذا العلم والقدرة الاستثنائيين ليسا غير محدودين ولانهائيين: السبب الأول هوأن المعلول (أي العالم) ليس لانهائياً وغير محدود حسب علمنا، وبالتالي لا نستطيع إثبات أن علته غير محدودة. السبب الثاني هوأن من المحتمل أن لا يكون العالم صنيعة إله واحد، بل هوحصيلة تعاون موجودات إلهية ذات قدرات محدودة أومحدودة جداً. السبب الثالث هو: حتى لوافترضنا أن إلهاً واحداً هوعلة العالم فسيبقى من المحتمل أن يكون علمه حصيلة تجارب سابقة لموجودات إلهية أخرى، بحيث تستطيع علة العالم، ومن دون

أن يكون لها علوم استثنائية، أن تقوم بأعمال كبيرة اعتماداً على تراث أسلافها، كما لوأن عاملاً صناعياً بسيطاً وقليل الأرصدة يستطيع الآن القيام بأعمال كانت في الماضي غير متاحة لذهنية وقدرات البشر العادية.

حول السبب الأول، أشرنا في مناقشة صفة (عدم التناهي) إلى شواهد من البحث الأول و(حوارات...)، ويمكن ملاحظة السبب الثاني والثالث في الفقرات الآتية من كتاب (حوارات...)، هناك حيث يشكك فيلون في كمال العالم وخلوّه من النقص، ثم يقول:

حتى لوكان هذا العالم نتاجاً كاملاً جداً، يبقى من غير المتيقن منه إمكانية سحب كل كمالات النتاج على صاحب النتاج. إذا درسنا سفينة ما فما هوالتصور الراقي الذي يجب أن نحمله عن إبداع النجار الذي أوجد هذا الجهاز المعقد والنافع والجميل؟ ولِمَ سنندهش ونتعجب عندما يكون ذلك النجار عاملاً غبياً يقلد الآخرين، ويقلد فناً وصنعةً تكونت ونمت وتحسنت على مدى سنين طويلة بشكل تدريجي بعد اختبارات وتجارب كثيرة؟ عوالم كثيرة قد تكون معيوبة وفاسدة في الأزل، وقد تكون هناك أنظمة منسوخة، وقد تكون هناك الكثير من الجهود راحت هدراً، وقد تكون حصلت الكثير من التجارب غير المجدية، حتى تحقق التطور البطئ ولكن المستمر على مدى سنين طويلة في فن صناعة العالم. من الذي يمكنه أن

يعيّن الحقيقة في موضوعات كهذه؟ بل من يستطيع، وسط فرضيات كثيرة عرضت ولا يزال عدد كبير منها ممكن العرض، أن يحدس أي هذه الفرضيات محتملة أكثر من غيرها؟ (هيوم، 1994م، ص 130).

مثال السفينة والنجار الغبي يقول لنا: حتى على افتراض أن خالق العالم واحد لا غير، يمكن مع ذلك طرح فرضية لا يكون فيها العلم والقدرة اللامتناهيان ضروريين لخالق العالم. ويتابع هيوم بطرح فرضية أخرى تدحض وحدانية خالق العالم، ولا يكون بالتالي العلم والقدرة اللامتناهيان ضروريين بالنسبة له:

أي شِبْهِ استدلالٍ يمكنك أن تأتي به لإثبات وحدة الله من فرضيتك؟ يتعاون كثير من البشر لصناعة بيت أوسفينة، أولإدارة مدينة، أولإقامة حكومة أودولة، فلماذا لا يمكن أن يجتمع آلهة متعددون لصناعة عالم؟ هذا أشبه بالأمور الإنسانية. باشتراك عدة أفراد في عمل ما يمكن اعتبار صفات كل واحد من هؤلاء الأفراد محدودة، ونكف عن افتراض قدرات وعلوم واسعة لهم، ذلك الافتراض اللازم لوحدانية الله... إذا كان بمستطاع صُنّاع حمقى وأشرار مثل البشر أن يتحدوا لتخطيط وتنفيذ خطة معينة، فإن آلهة أوشياطين نعتبرهم أكمل وأسمى من البشر بكثير، سيكونون قادرين على ذلك من باب أولى (هيوم، 1994م، ص 130 ـ 131).

حاول هيوم لحد الآن من خلال طرح فرضيات بديلة أن يدلل على أن المقدمات المفترضة في برهان النظام لا تنجسم مع فرضية الإله الناظِم الواحد البسيط، وليس هذا وحسب بل إن هناك فرضيات أخرى يمكن طرحها تنسجم مع تلك المقدّمات. هذا الأسلوب في البحث عند هيوم يصب في الواقع لصالح موقفه المشكك. إنه بذلك يفضل تعليق الحكم وإرجائه. ليس قصده إثبات الفرضيات البديلة، إنما يحاول الإشارة إلى تساوي قيمة الفرضيات المختلفة في علاقتها بمقدمات برهان النظام والدعوة إلى تعليق الحكم. بكلام آخر، حتى لوأثبت برهان النظام لزوم نوع من التخطيط والتدبير في العالم، فإنه يعجز عن إثبات الصفات اللازمة للمخطط والمدبر. وعلى حد تعبير بلانتينجا[1] في كتاب (الله والحرية والشر)[2]:

جوهر نقد هيوم هوأن الشواهد التي يلفت البرهان الغائي [أوبرهان النظام] أنظارنا لها لا تؤيد سوى جانب من الإيمان بالله، أما بالنسبة للجوانب الأخرى فهي غامضة تماماً. أنْ يكون العالم قد صُنع بتدبير فهذا جزء من الاعتقاد بالله، وربما عَرَضَ البرهانُ الغائي علينا شواهد (مع أنها ليست كثيرة) على هذه الفكرة، لكن هذا البرهان لا يوفر أساساً أي دليل على سائر العناصر الأصلية لمعرفة الله والإيمان به) (بلانتينجا، 1376هـ.ش، 1997م، ص 147).

---

[1]. Aivin Plantinga.

[2]. God, Freedom & Evil.

المؤاخذات التي يسوقها هيوم حول نتائج برهان النظام كلها في باب اللوازم الحاصلة عن الاستنتاج العلّيّ أوالاستدلال التمثيلي. بعبارة أخرى: ما هي اللوازم التي يستتبعها تشبيه عدة أشياء ببعضها لاستنتاج أحد أطراف التشبيه؟ عندما نشبَّه العالمَ ذا النظام بالمصنوعات البشرية، فهل يجب أن نقول بكل سمات صانع المصنوعات البشرية لصانع العالم؟ إذا كان الجواب سلبياً، فإلى أي حد نستطيع اعتبار صفات صانع العالم مختلفة عن صفات البشر؟ وبأي معيار يمكننا قبول هذا الاختلاف؟

من وجهة نظر هيوم، يستلزم استنتاج العلة بالاستدلال التمثيلي أن تكون كل الصفات المجرَّبة في العلل المتشابهة، موجودةً في العلة غير المشهودة والمستنتجة من الاستدلال التمثيلي. لذلك نراه يقول:

لماذا لا نكون مُشبَّهين بالإنسان[1] تماماً [بالنسبةلله]؟ لماذا لا ندّعي أن الله أوالآلهة آلهة مادية ذات أعين وأنوف وأفواه وآذان وغير ذلك. يدّعي إبيقور[2] أن أحداً لم ير العقل والاستدلال إلاّ في وجه الإنسان. إذن، يجب أن يكون للآلهة وجه إنساني. هذا الاستدلال الذي استهزأ به سيسرو[3] محقاً تحول طبقاً لاستدلالاتكم إلى استدلال فلسفي قاطع (هيوم، 1994م، ص 131).

---

[1]. anthropomorphist.

[2]. Epicurus.

[3]. Cicero.

في هذه الفقرة يقول هيوم ـ معارضاً برهان التخطيط والتدبير ـ إن هذا البرهان حتى لو أقنعنا بوجود مصدر خارجي لنظام العالم، فإن هذا المصدر المقام الدليل عليه ليس (الله) بالصفات التي يقول بها المدافعون عن هذا البرهان، أي إنه بعبارة أخرى ينقض غرض أتباع هذا البرهان، لأن الالتزام بلوازم الاستنتاج العلي يقودنا إلى التشبيه بالإنسان[1].

1.1.15ـ نقد منهجي لرؤية هيوم حول صفات الله

يقول سوينبرن مقابل هذه الرؤية: عندما نثبت عللاً عن طريق الاستدلال التمثيلي وعلى أساس الشبه، فإن الشبه بين العلل المستنتجة والعلل المشهودة المجرَّبة لن يكون شبهاً شاملاً، إنما هوشبه من جهات معينة، فأولاً يجب أن يستطيع هذا الشبه إيضاح العلاقة بين المعلول المشهود والعلة غير المشهودة، وثانياً يجب أن لا يكون هناك دليل على عدم ذلك الشبه. في ضوء الشرط الأول يجب أن تكون حصيلة الاستدلال التمثيلي حول نظام العالم إلهاً مختاراً عقلانياً وقوياً جداً. وفي ضوء الشرط الثاني يجب أن لا يكون هذا الإله ـ كالبشر ـ قادراً فقط على العمل والتصرف في نطاق محدود من العالم، أي يجب أن لا يؤثر فعله تأثيراً مباشراً على جسمٍ ما، ويخضع باقي العالم لسيطرة الله بواسطة جسمٍ وعن طريقه.

[1]. anthropomorphism.

لأنه لوكان تأثيره المباشر مقتصراً على جزء من العالم لوجب أن تعمل القوانين العلمية خارج سلطته وسيطرته لتستطيع ضمان تأثير فعله على باقي العالم، والحال أن فرضية الإله المنظم للعالم كانت في الأساس من أجل تبيين وضمان عمل القوانين العلمية، أي إن هذه القوانين تعمل بنحومنتظم بواسطة تأثير الله، وليس خارج سيطرته. وهكذا، بالنظر للدافع من وراء طرح فرضية الله لتبيين النظام الذي يسود العالم، لا نستطيع أبداً اعتبار الإله الجسماني ملبياً لهدفنا ومقصدنا، مع أننا إذا أردنا الالتزام بالشبه الشامل فيجب أن نعتبر الإله المفترض جسمانياً. لذلك نقول إن تناسق استدلالنا التمثيلي يقتضي نفي الجسمانية عن الله. بعبارة ثانية، في خصوص شبه الله بعلل المصنوعات من حيث الجسمانية لدينا دليل على الخلاف (سوينبرن، 2002م، ص 206). يريد هيوم على أساس مبدأ منهجي أن يعتبر لازمة الاستفادة من الاستنتاج العلي الشبه الشامل للعلة المستنتجة بالعلل المشهودة، ويسد بذلك الطريق على استنتاج الإله اللامتناهي وغير الجسماني من الاستدلال التمثيلي. ويسوق سوينبرن جواباً منهجياً فيقول: لوكنا مضطرين لاعتبار الشبه شاملاً لخلا استدلالنا من الانسجام والاتساق الداخلي. ومقابل إشكال آخر يسجله هيوم حيث يريد دحض التوحيد في ضوء مقتضيات الاستنتاج العلي، يسوق سوينبرن رداً منهجياً أيضاً. فهويرى حيث أن البساطة هي دائماً من خصائص التبيين الأفضل، متى ما استطعنا تبيين ظاهرة بعامل أوعلة واحدة،

يجب أن لا نلجأ إلى أكثر من علة، فلا نطرح فرضية تحتوي عدة علل لتلك الظاهرة، وتعتبر أن تعدد العلل هذا ضرورياً (سوينبرن، 2002م، ص 207). طبعاً، كان هيوم نفسه متفطناً لهذه الإشكالية، وقال في صددها:

[مع أن] إضافة وزيادة [عدد] العلل من دون ضرورة بخلاف الفلسفة الحقيقية، بيد أن هذا المبدأ غير جارٍ فيما نحن فيه. لوسبق أن أثبتت فرضيتكم وجود إله واحد يتحلّى بكل الصفات اللازمة لإيجاد العالم، لاعترفتُ بأن فرضية وجود آلهة آخرين فرضية غير نافعة (مع أنها ليست فرضية مستحيلة). ولكن حين يبقى هذا السؤال قائماً: هل جميع هذه الصفات مجتمعة في فاعل واحد أم إنها متوزعة على موجودات مستقلة متعددة؟ فعلى أساس أي ظواهر طبيعية يمكننا ادعاء نقيضها (أي التوحيد)؟ (هيوم، 1994م، ص 191).

ويضرب هيوم مثالاً لتدعيم رأيه فيقول:

حين نرى كفة ميزان فيها جسم معين ترتفع إلى الأعلى، فحتى لولم نكن نرى الكفة الثانية من الميزان، يمكننا الاطمئنان إلى أن وزناً يساوي وزن هذا الجسم موجود في الكفة الأخرى، لكننا لا نعلم هل ذلك الوزن المعادل هولعدة أجسام أم لجسم واحد له كل ذلك الوزن [إلى هنا يستدعي مبدأ البساطة أن نعتبر الوزن المعادل لجسمٍ واحد]. ولكن إذا كان الوزن اللازم لرفع كفّة

الميزان أكثر بكثير من المقدار الذي شاهدناه في جسم واحد، فالأكبر احتمالاً والأقرب إلى الطبيعة أن نفترض هذا الوزن لأجسام متعددة (هيوم، 1994م، ص 131).

هنا يقول هيوم: في الواقع إن مبدأ البساطة يجب أن يراعى طالما لم يتوفر لدينا دليل على خلاف مقتضاه، ومن المستبعد أن يعارض سوينبرن هذا الرأي، أي إنه هوأيضاً عندما يجد أن الفرضية الأبسط تواجه قرائن داحضة لها سوف لن يتجاهل تلك القرائن. ولكن على الضد تماماً من رأي سوينبرن، أولاً لا توجد هنا قرينة تخالف مقتضى مبدأ البساطة، أي التوحيد، وثانياً توجد قرينة تعضّد التوحيد.

يقول سوينبرن: [في اكتشاف سبب جريمة] افترضْ دوماً وجودَ قاتلٍ واحد، إلاّ إذا اضطرتك الشواهد إلى افتراض وجود شخص ثانٍ. إذا كان هناك أكثر من إله واحد كمنظم للعالم فيجب أن نتوقع مشاهدة شواهد لمهارات وفنون آلهة متعددين في أجزاء مختلفة من العالم، مثلما نشاهد مهارات مختلفة في بيوت المدينة [ذات الطرازات المختلفة من العمارة] ويجب أن نتوقع أن يسود في جزء من العالم قانون عكس مجذور الجاذبية، وفي جزء آخر يسود قانون غير قانون عكس مجذور الجاذبية، وأن لا يكون أبداً قانونٌ عامٌ يبيّن هذين القانونين المختلفين (سوينبرن، 2002م، ص 207). ربما أمكن اعتبار رأي سوينبرن هذا تقريراً للقياس الاستثنائي: {**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ**

إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا}[1]، ويمكن بعبارة أخرى القول إنه تتمة لبرهان النظام، وهوطبعاً بتعبير سوينبرن نفسه ليس تتمة أومكملاً لبرهان النظام، بل هوإيضاح على هامش مبدأ البساطة.

بيان ذلك أن مبدأ البساطة هودائماً عاملٌ في ترجيح فرضية، إلاّ إذا توفر دليل على الخلاف. يرى سوينبرن أن القياس الاستثنائي المذكور، يُساق للبرهنة على فقدان دليل على خلاف مبدأ البساطة، ويبدوأنه لا يرى من الضروري الإتيان بمثل هذا البرهان، لأن (عدم الدليل على الخلاف) هونفسه مبدأ يسري من دون مراجعة البرهان. أي طالما لم يوجد شيء يعارض مبدأ البساطة، فيجب الالتزام بمقتضى مبدأ البساطة، ولا حاجة للإتيان بحجة على عدم وجود معارض.

يريد هيوم ـ كما لاحظنا ـ في ضوء اللوازم التي يقول بها للاستدلال عن طريق التمثيل، أن يدل على عجز برهان النظام عن إثبات الوحدانية وعدم التناهي. تنصب المحاولة في النقود المذكورة على دحض اللوازم التي يؤمن بها هيوم والتي تفيد الشبه التام بين العلة المشهودة والعلة غير المشهودة، وتوجيه النقد لهيوم بمنحى منهجي. لكن فريقاً آخر من المفكرين طرحوا ـ فضلاً عن النقود المنهجية ـ أسلوباً آخر في الرد على هيوم والإشكالات التي يسجلها. فيما يلي نقرر أولاً النقد المنهجي ومن ثم الرؤية الكلية للأستاذ الشهيد مرتضى مطهري حول برهان النظام.

[1]. الأنبياء، 22.

يقول الشهيد المطهري في نقده المنهجي[1]:

اكتشاف العقل والذكاء في الأفراد عن طريق آثارهم ونتاجاتهم ومصنوعاتهم، ليس من قبيل الاستدلال التجربي إنما هونوع من البرهان العقلي. صحيح أن الإنسان يجد في داخله فقط وبشكل مباشر وجودَ موجودٍ اسمه العقل أوالإرادة أوالفكر، ويتعرف على نوعية عمل هذا الموجود وهوالتدبير والتقدير والاختيار ـ أي إنه ينتقي من بين إمكانيات متعددة إحداها، التي تتناسب مع هدفه ـ ولكن عندما يدرس أعمال الآخرين، مع أنه لا يرى فيها عقلاً وشعوراً، لكنه يشاهد فيها عملية الانتقاء، أي إنه عندما يدرس أعمالهم يرى دوماً أنه من بين أنواع الأعمال وصنوفها، بل من بين ألف شكل ووجهٍ للأعمال، هناك شكل ووجه واحد فقط يصل إلى النتيجة المطلوبة، أما سائر الأشكال فلا تصل إلى النتيجة. إنهم يختارون ذلك الشكل والوجه الخاص الذي يصل للنتيجة المطلوبة ويتركون باقي الأشكال والوجوه... من هنا يحكم بأن قوة الانتقاء، أي ذلك الشيء الذي يسمّى عقلاً وإرادةً، موجودةٌ [في الآخرين أيضاً]... معرفتنا بوجود عقل وذكاء الأفراد الآخرين ليست من نوع الدليل التجربي، ناهيك عن أن يكون برهان النظام... من نوع الدليل التجربي. [برهان النظام] نوع من البرهان العقلي يشبه البرهان الذي يقيمه الذهن

[1]. طبعاً يختلف النقد المنهجي للأستاذ مطهري عن النقد المنهجي لسوينبرن. يعتبر سوينبرن برهان النظام برهاناً تمثيلياً ويوافق هيوم في هذه القضية، بينما يعتقد الأستاذ مطهري أن برهان النظام برهاناً قياسياً.

في خصوص صدق القضايا التاريخية المتواترة (مطهري، 1372هـ.ش، 1993م، ص 545 و546).

يلاحظ في نقود الأستاذ مطهري نقد يشبه ما ذكرناه في النقد المنهجي لسوينبرن. يقول مطهري:

قول هيوم بأن هذا البرهان من حيث الماهية نوع من التشبيه، والغاية هي إثبات كمال الشبه بين صنع صانع الطبيعة وبين صنع الإنسان، قولٌ خاطئ. من المستحيل أن يكون صنع صانع الطبيعة شبيهاً تمام الشبه بصنع الإنسان، إنما كما أن صانع الطبيعة منزه من حيث الذات والصفات فهومنزه عن الشبه بالإنسان من حيث أفعاله وصنعه (مطهري، 1372هـ.ش، 1993م، ص 548).

هذه العبارة هي في الواقع كلام يشبه كلام سوينبرن حيث يقول إننا نوافق الشبه بين المشهود وغير المشهود طالما لم يتوفر دليل على الخلاف، مع فارق أن سوينبرن كان يعتبر المانع من شمولية الشبه هوعدم الانسجام أونقض الغرض في الاستدلال ويقول إن الغرض أوالغاية من طرح فرضية الله الناظم هي تبيين قوانين الطبيعة، والقول بالشبه الشامل بما في ذلك اعتبار الله جسمانياً يزعزع قوانين الطبيعة ويعزلها عن تأثيرات الله، لكن الأستاذ مطهري يرى المانع الأدلة المكملة التي تعضّد برهان النظام، وعلى حد تعبيره:

قيمة برهان النظام مقتصرة على أنه يأخذنا إلى حدود ماوراء الطبيعة. إنه يثبت فقط أن للطبيعة ما وراءها وهي مسخرة لذلك الماوراء، أما هل ذلك الماوراء واجب أم ممكن، وهل هوحادث أم قديم، واحدٌ أم كثير، محدود أم غير محدود، علمه وقدرته متناهيان أم غير متناهيين، فهذه أمور تخرج عن حيّز قدرات هذا البرهان. هذه مسائل تقع فقط على عاتق الفلسفة الإلهية التي تثبتها ببراهين أخرى)،... وكذلك: هل كماله ذاتي أم مكتسب، وهل اكتسبه تدريجياً أم إنه قديمٌ كعلمهِ، وما إلى ذلك... هذه يمكن التحقيق فيها بسلسلة براهين أخرى (مطهري، 1372هـ.ش، 1993م، ص 550).

وليام پيلي من الفلاسفة الغربيين المشهورين بتطوير براهين النظام، وله رأي يشبه رأي مطهري حول حدود دلالة برهان النظام. يعتقد پيلي أنه ينبغي توفير مكمِّل لرفع نواقص الإلهيات الطبيعية (اللاهوت الطبيعي) وإلاّ اضطررنا إلى التخلي عن صفات الله الكمالية المطلقة (وسوف نرى أن كليانتس يضطر لمثل هذا الشيء). طبعاً يرى پيلي أن المكمل أوالمتمِّم هوالإلهيات الوحيانية (اللاهوت الوحياني).

2.1.10. نظام العالم من منظار المؤمنين بالله

من منظار الإلهيين والمؤمنين باللهِ الواجبِ الوجود، لا يمكن لنظام العالم أن يكون نظاماً صناعياً، لأنه في النظام الصناعي

النابع من صناعة البشر، فاعل النظام موجود ممكن وناقص يسعى للوصول إلى الكمال وتفعيل قدراته الكامنة. أي إن فعل إضفاء النظام عند الإنسان يريد تحقيق غاية وهدف لدى الناظم نفسه. بعبارة أخرى إن الناظم و(الصانع يأخذ نفسه بهذا المصنوع إلى هدف، ويرفع عن نفسه نقصاً، وينقل نفسه بشكل من الأشكال من القوة إلى الفعل) (مطهري، 1372هـ.ش، 1993م، ص 548) ومثل هذا التصور غير مناسب لله وهوالكمال المطلق. كما أنه في الأنظمة الصناعية البشرية حيث أن الإنسان ليس هونفسه خالق الطبيعة فإن (تصرفه في الطبيعة على شكل إقامة علاقة صناعية بين أجزاء الطبيعة) (مطهري، 1372هـ.ش، 1993م، ص 548).

(الطبيعة في الصناعة البشرية هي هذه المادة القابلة التي يضفي عليها الإنسان شكلاً معيناً وفق خطة مسبقة [ذهنية]، ليصل إلى غاية يتوخاها الإنسان نفسه. ولكن يجب عدم قياس الصنع الإلهي بالصنع البشري، ففي أجزاء الطبيعة ذاتها لا يوجد اقتضاء وحركة نحوغاية، والله هوالذي يمنحها الغاية والشكل لتصل إلى غاية هي الله نفسه. هذا تصوّر عامّي للغائية. تصور الفلاسفة الإلهيين هوأن للطبيعة نفسها نوعاً من الشعور والتوجّه نحوغاية، أي إن الفاعل المباشر هوالطبيعة نفسها، وماوراء الطبيعة هوفاعل الفاعل) (پاپكين، 1374هـ.ش، 1995م، ص 215)[1]. وعلى هذا الأساس فالعالم من وجهة نظر المؤمنين

[1]. اقتباس بتصرف، من هوامش المترجم.

بالله أشبه بالنبات أوالحيوان منه بالمصنوعات البشرية، ونظام العالم نظام طبيعي وليس نظاماً صناعياً.

إذا أردنا التعبير عن سرّ عجز برهان النظام عن إثبات صفات مثل وحدة الخالق، فيجب أن ننوّه إلى نقطة أشرنا لها في نهاية القسم الأول، قلنا هناك عن لسان ابن سينا إن الحس عاجز عن إصابة العلاقات العلية. ونقول الآن إن الحديث عن نظام العالم بواسطة المشاهدات الحسية لا يمكنه الكشف عن العلاقات بين العلل والمعلولات في العالم. والحال إننا لوأردنا إثبات وحدة العلة الموجِدة للعالم فيجب أن نثبت وحدة المعلول، ووحدة العالم المشهود المعلول ممكنة الإثبات عندما تكون هناك في العالم علاقات علية ـ معلولية بمفهومها الفلسفي. إثبات هذه العلاقات ممكن فقط عن طريق الفلسفة، أما طريق الحس والتجربة ـ إذا تسامحنا ـ فأقصى ما يمكن أن يثبته هونظام يشبه النظم الصناعية وليس النظم الطبيعية. إذن، حيث أن الوحدة الصناعية كثيرة بالفعل فلا يمكن بالحفاظ على كثرتها إثبات الوحدة الشخصية لموجِد العالم. من هنا يلجأ الفلاسفة لإثبات وحدة خالق الوجود إلى الوحدة الحقيقية للعالم عن طريق نظام العلل والمعلولات الذي يسوده (جوادي آملي، 1368هـ.ش، 1989م، ص 214).

هنا لا بدّ من التأكيد على أن نظام العالم من وجهة نظر الحكماء الإلهيين ليس نظاماً صناعياً، بل هونظام طبيعي، وعلى الرغم من هيوم الذي يخال أنه لوكان نظام العالم طبيعياً

لما كانت هناك حاجة لوجود علة ذكية واحدة للعالم، يعتبر الحكماء الإلهيون نفس هذا النظام الطبيعي دليلاً على وحدة خالق الوجود.

10-1-3- الشرور

من أجل أن يثبت هيوم عدم اعتبار الدين الطبيعي يحاول دحض إمكانية إثبات وجود الله عن طريق الاستنتاج العلي، فكما قيل، السبيل الوحيد لإثبات وجود الله وإثبات أية قضية وجودية من وجهة نظره هوالاستنتاج العلي، والبراهين القبلية لإثبات وجود الأشياء، بما في ذلك وجود الله، عقيمة كلها.

بالنظر لدوافع هيوم في رفضه اعتبار وقيمة براهين الدين الطبيعي، تبدوالشرور ذريعة مناسبة لإسقاط الاعتبار عن برهان التخطيط والتدبير. يدّعي هيوم أن العالم الذي نشهده باعتباره معلولاً لله زاخر بالشرور، ووجود الشرور يمنع من استنتاج وجود الله، بصفات مثل العلم والقدرة والخير المطلق. طبعاً يتحدث هيوم في موقفه النهائي وكأنه لا يعتبر تصور وجود الله بالصفات المذكورة إلى جانب وجود الشرور في العالم تصوراً متناقضاً، أوإنه على الأقل لا يصرّ على هذا التناقض؛ بمعنى أنه لا يصرّ على أنه لوكانت في العالم أمور نعتبرها غير مواتية ونراها بالتالي شروراً، فسيكون إيماننا بالإله القادر العالم الخيّر المطلق إيماناً ينطوي على تناقض. من هنا وبفضل التصورات

التي تعرض للانسجام بين إله خيّر ووجود الشرور في العالم، لا نراه يبدي تعنتاً شديداً، وما يروم تثبيته وتكريسه هونفي إمكانية استنتاج إله لامتناهٍ من عالم مشوب بالشرور.

حسب رأي هيوم، لوكنا نستطيع إثبات وجود إله يتصف بصفات العلم والقدرة والخير المطلقة عن طريق برهان قبلي، أي برهان لا يعتمد على ظواهر العالم وتجلياته، أوإذا تبنينا الدين الوحياني ولم نسع لإثبات وجود الله عقلانياً، لكان بوسعنا تبرير وجود الشرور في العالم. بكلمة ثانية كنا سنستطيع الجمع بين القول بوجود ظواهر غير مريحة في العالم وبين القول بإله عالم قادر خيّر مطلق. وبهذا يكابد أنصار الدين الوحياني مشكلات وصعوبات لا يعاني منها المدافعون عن الدين الطبيعي.

والذين يثبتون وجود الله عن طريق البراهين القبلية، إذا وافقنا طريقة إثباتهم فلن نواجه مشكلة في تصور الانسجام بين الإله اللامتناهي ووجود الشرور. ولكن كما مرّ بنا سابقاً يعتقد هيوم أن البراهين القبلية لإثبات وجود الله عقيمة وغير ناهضة.

في القسمين العاشر والحادي عشر من (حوارات...) حيث تطرق هيوم لقضية الشرور، وكذلك في الفصل الحادي عشر من (بحث حول الفهم البشري) يؤكد مراراً أن غايته من طرحه موضوع الشرور التدليل على تعذر استنتاج إله خيّر لامتناهٍ من العالم الذي نشهده وتنتشر فيه الشرور الطبيعية والأخلاقية.

وكما سبقت الإشارة فهويعتبر مثل هذا الاستنتاج مغالطة. في هذه الفقرة الأولى، سندرس هذه المغالطة أولاً من الفصل الحادي عشر لـ (بحث حول...)، ثم من (حوارات...)، في ضوء نصوص منتقاة من هذين الموضعين:

إذا وافقنا على أساس برهان النظام أن موجد العالم وناظمه هوإله أوآلهة متعددة، فيلزم هذا أن يكون لله أوالآلهة، بالضبط، نفس الدرجة من القدرة والحكمة والخير الموجودة في مخلوقهم، ولا يمكن إثبات أي شيء أكثر من هذا إلاّ بمعونة المبالغات وطلاوة اللسان بهدف تعويض نواقص البرهان والدليل. طالما كانت آثار الصفات ظاهرةً يمكن استنتاج تلك الصفات، وإلاّ فإن افتراض وجود مثل هذه الصفات هومجرد افتراض ليس إلاّ. إذا لم تكن المعلولات الموجودة تستلزم ـ لوحدها ـ الصفات المتعالية التي ننسبها لله، فلن يمكن إطلاقاً القفز من عالم المعلول إلى علته، ثم النزول مرة أخرى إلى المعلولات لاستنتاج معلول جديد من تلك العلة. معرفتنا للعلة حصلت عن طريق معلولها فقط، لذلك ينبغي أن يكونا متناسبين تماماً، ولا يمكن لأيّ منهما أن يدل على صفة إضافية أوأن يكون أساساً لاستنتاج جديد (هيوم، 1989م، 106، ص 137).

طبقاً لهذا البيان، يرى هيوم مقتضى الاستدلال العلي أن لا نستطيع نسبة الصفات المطلقة المتعالية لله، وبالتالي لا نستطيع

القول بمعلولات خاصة لله بسبب اتصافه بصفات كمالية مطلقة. إذن، كيف ينسب أنصار الاستدلال العلي صفات مطلقة لامتناهية لله؟ يعتقد هيوم أن بالمستطاع تحليل هذه العقيدة تحليلاً نفسياً:

بمشاهدة ظواهر خاصة في الطبيعة تبحثون عن علتها أوخالقها، وحين تتصورون أنكم عثرتم عليه، تتعشقون ثمرة عقولكم هذه إلى درجة تظنون معها أن من المستحيل أن لا تكون هذه الثمرة قد أنشأت عالماً أعظم وأكمل من هذا المسرح المشهود الغاصّ بالأمراض والاضطراب، وتنسون أن هذا الذكاء والخير المنقطع النظير خيالي كله أولا أقل من أنه لا أساس له في العقل، ولا دليل على نسبة الصفات له باستثناء ما شهدتموه مما أظهره في نتاجاته وصناعاته... من هنا ينبع السعي العبثي لتبرير مظاهر الشرور في الطبيعة وصيانة حرمة الآلهة، والحال أننا يجب أن نعترف بواقعية الشرور وانعدام النظام التي يكتظ بها العالم (هيوم، 1989م، 106 ـ 107، ص 137 و138).

حصيلة كلام هيوم هي إننا متى ما نتوصل إلى العلة عن طريق المعلول فيجب أن ننسب للعلة الصفات التي يقتضيها إيجاد المعلول، ولا ننسب لها أكثر من ذلك. لكن أنصار الدين الطبيعي يقومون بذلك عملياً، ثم يقطعون خطوة أخرى فيقولون حيث أن الله يتصف بصفات كمالية لامتناهية لذا ينبغي أن يكون العالم المخلوق من قبل مثل هذا الوجود الكامل، عالماً خالياً

من الشرور. من جهة ثانية لا يستطيعون إنكار الآلام والشدائد والاضطرابات المشهودة الواضحة في العالم، لذلك يعمدون إلى تبريرها، وممارستهم هذه بمثابة الخروج من لوازم المنهج الاستدلالي السليم ومقتضياته.

يطرح هيوم نفسه جواباً ثم ينقده. وقد بيّن جوابه بمثال يقول فيه: إذا شاهدنا على رمال ساحل البحر أثر قدمٍ واحدةٍ لإنسان، أفلا نستطيع القول مع أنفسنا إن إنساناً مرّ من هنا، وبعدً أن نتأكد بواسطة الاستدلال العلّيّ وعلى أساس مشاهدة المعلول ـ أثر قدم الإنسان ـ من مرور إنسان من ذلك المكان، نقول إن لهذا الإنسان قدمين إثنتين، لكن أمواج البحر التي تغطي الساحل بين حين وحين غسلت أثر إحدى القدمين، وإلاّ فذلك الإنسان له كباقي الناس قدمان إثنتان؟ في هذه الحالة يجوز لنا بعد التوصل إلى العلة أن ننسب لها صفات أكثر مما يقتضيه المعلول المشهود. إذا كان لنا مثل هذا الحق هنا فلماذا لا نستطيع ممارسة الشيء نفسه بالنسبة لله؟ (هيوم، 1989م، 111، ص 143).

جواب هيوم هوإننا لم نعرف الإنسان عن طريق معلوله فقط، إنما لدينا تجربة مباشرة عن الإنسان وصفاته بما في ذلك أن له قدمين اثنتين. لذلك عندما نعتقد بمشي إنسان مجهول على ساحل البحر نستطيع أن ننسب الصفات التي عرفناها مسبقاً للإنسان عن طريق التجربة المباشرة، لذلك الإنسان المجهول أيضاً. مثل هذا الاستنتاج ليس فيه أي حدس أوخيال. والحال أننا إذا عرفنا موجوداً

ما عن طريق معلولاته فقط، فلن نستطيع أن ننسب له إلاّ تلك الصفات التي لورفضناها لما تحققت معلولاته، وكل ما نضيفه للعلة من صفات جديدة على تلك الصفات الضرورية لتحقق المعلول المشاهد بالتجربة، فلن تكون بحال من الأحوال صفات قائمة على الحجة والبرهان، بل هي مجرد حدوس وفرضيات لا سبيل لإثباتها (هيوم، 1989م، 112، ص 143 و144).

ما أوردناه في بحوث سابقة حول التجانس النوعي والسنخية، هوإجابة وردّ يمكن أن نردّ به على كلام هيوم هذا. وهويشير في ختام الفصل الحادي عشر من (بحث حول...) إلى هذه الفكرة ويقول إننا نستطيع صياغة الاستدلال العلي فقط عندما يكون للعلة وللمعلول كلاهما شبهٌ بباقي العلل والمعلولات (هيوم، 1989م، 115، 148). وعليه ما إن تندرج علة نستنتجها من مشاهدة العالم تحت عنوان مشترك مع أشياء أخرى نستطيع تجريبها، سيُتاح لذلك العنوان المشترك أن يمثل معياراً نستطيع من خلاله متى ما شاهدنا معلولاً مشابهاً لمعلول تلك العلل الأخرى التي تندرج تحت عنوان مشترك مع علة العالم، أن نذعن لوجود علة العالم بصفات تشبه صفات أخواتها وشبيهاتها. حول علة العالم فإن تلك الصفات عبارة عن العلم والإرادة والقدرة، وهي علم وإرادة وقدرة تتناسب مع عالم عظيم ومعقد نستطيع مشاهدته وتجريبه[1].

[1]. طبعاً لا تثبت لانهائية هذه الصفات بمجرد برهان النظام بالتقرير الذي أورده هيوم لهذا البرهان.

طبعاً، يوضح هيوم هذه الفكرة باستخدام مصطلح (النوع) الذي يستلزم أن لا يُستنتج الله باعتباره علة العالم من نظام العالم المشهود إلاّ عندما يندرج كباقي العلل الذكية الموجدة للأنظمة تحت عنوان خاص. إذا جارينا هيوم في استخدام مصطلح (النوع)، فبالنظر إلى أن الله لا ماهية له، والنوع عنوان ماهوي، يلزم أن لا يندرج الله مع أي شيء آخر تحت عنوان نوعي واحد، وبالتالي سوف لن يمكن استخدام الاستدلال العلي بشأن الله. بيد أن هيوم لا يستخدم مفردة النوع بهذا المعنى الخاص الذي يستخدم حصرياً للإشارة إلى الماهيات، بل إن النوع عنده ليس في الأساس عنواناً يشير إلى ذات متحصلة خلف الظواهر التجربية.

نتابع البحث بتقديم عرض للقسمين العاشر والحادي عشر من (حوارات...) مشيرين إلى المواطن التي يؤكد فيها هيوم على تعذر إثبات وجود الله عن طريق الاستنتاج العلي.

بعد أن يشرح هيوم الشرور الطبيعية والأخلاقية شرحاً وافياً، يوضح عدم انسجامها مع اجتماع العلم والقدرة والخير المطلق في الله. وهذه خلاصة لما ورد حول الشرور في القسم العاشر:

من أجل أن يرسم هيوم ذهنية المتدينين إلى جانب تأكيده على وجود الشرور في العالم، ولكي يعرب في الواقع عن تصوره لمصدر الدين بشكل تلميحي، يعرض أفكاراً على لسان

(دميا) الشخصية الإيمانية في مناظرات كتاب (حوارات...)، فهويظن أن تعاسات الإنسان وآلامه تمثل دوافع وأسباب إيمان المتدينين بالله[1]، واستذكار هذه الآلام والمحن يغني الإنسان عن الاستدلال والبراهين. إنه يستذكر الآلام والتعاسات ويقول إن الفن والبلاغة أجدى من الاستدلال والبرهان لإحياء شعور الإنسان بالعجز والضعف. وبذلك يتشجّع دميا ويقول: الناس مطلعون بما يكفي على هذه الحقيقة، على بؤس الحياة، وعدم رضا الإنسان وفساد طبيعتنا، وعدم الرضا عن ملذات الحياة والثروات والمناصب. والخلاصة هي أنه توجد كل هذه التجارب المباشرة التي يدركها الجميع. ويذكّر هيوم بنصوص الشعر والأدب وينبَّه إلى كونها مغمورة بمشاعر الشؤم والحزن البشريين، ثم يرسم صورة بؤس الإنسان وسائر الأحياء على النحوالتالي:

انظروا إلى حيلة الطبيعة العجيبة لجعل حياة أي كائن حيّ مريرةً تعيسة. القوي يبتلع الضعفاء ويتركهم في اضطراب وفزع دائمين، والضعيف بدوره يبتلع القوي ويؤذي الأقوياء دوماً و... (هيوم، 1994م، ص 153).

بعد أن يستذكر هيوم الشرور الطبيعية بأشكالها المختلفة، يطرح استثناء الإنسان كعقيدة يؤمن بها المؤمنون ويستشهد

[1]. يرى هيوم في (التاريخ الطبيعي للدين) أن المنبت الأول للاعتقاد الديني هوالشدائد والمتاعب الناجمة عن عدم استقرار الطبيعة، والذي يؤدي إلى خوف الإنسان، ومن هذا الخوف ينبع الاعتقاد بوجود موجودات ذكية غير مرئية.

بالشرور الأخلاقية لدحض هذا الاستثناء، وبآلام الإنسان نتيجة الجهل والخرافة، ويعتبر الإنسان أكبر أعداء الإنسان. الحروب والنزاعات واللاعدالة والإذلال والعنف والتوتر والمعارك والافتراءات والخيانات والتزوير و... أدوات يستخدمها الإنسان ضد الإنسان. وتكتمل هذه اللائحة بأوجاع الإنسان الجسمية والروحية: حصى الكلية، قرحة المعدة، الجنون، الضعف، الطاعون، الاضطراب، اليأس، الغضب، الكآبة و... تحيط هذه الآلام بالإنسان بحيث تشعره بالمرارة على الدوام، بحيث حتى لواجتمعت كل خيرات الحياة فإنها لن ترضي الإنسان، بينما انعدام نعمة واحدة ينغّص عليه حياته.

الهدف من استحضار خطابات هيوم في إحصاء آلام العالم هواستعراض ذهنيته في تعريف الشرور. لم يتفق المفكرون على تعريف الشر، مع أنهم لا يتنازعون كبيرَ تنازعٍ حول المصاديق التي يطلق عليها اسم الشرّ على نحومألوف. في لائحة الشرور المذكورة ـ سواء الشرور الأخلاقية الناتجة عن خصال الإنسان القبيحة غير محمودة أوالشرور الطبيعية النابعة من ظواهر الطبيعة ـ تقاس الشرور كلها بمقياس ارتياح الإنسان أوعدم ارتياحه، فمجرد أن يشعر الإنسان بألم سيعتبره شراً، ويعبّر هيوم عن نفس هذا التصور فيقول:

هل يمكن بعد كل هذه التأملات وما لا نهاية له من التأملات التي يمكن أن تُجترَح، أن تبقوا مصرّين على عقيدة التشبيه

(آنتروپومورفيسم)[1] وتدعون أن الصفات الأخلاقية لله مثل العدالة والخير والرحمة والصدق لها ماهية مثل ماهية هذه الفضائل عند المخلوقات البشرية؟ نوافق أن قدرته لانهائية وهوفعال لما يشاء، ولكن لا الإنسان راض ولا باقي الحيوانات راضية، وعليه نستنتج أنه لا يريد رضاهم. حكمته لانهائية وهولا يخطأ أبداً في اختيار أية وسيلة لغاياته، بيد أن سياق الطبيعة ليس لصالح سعادة الإنسان أوالحيوان. وبذلك نستنتج أن الطبيعة لم تخلق لسعادتهم. في كل مساحة المعرفة الإنسانية لا توجد نتيجة أكثر يقينيةً وبعداً عن الخطأ من هذه النتائج. إذن، من أية زاوية تكون خيريته ورحمته شبيهة بخيرية الإنسان ورحمته؟ (هيوم، 1994، ص 156 و157).

ورد هنا استدلالان إثنان ضد خيرية الله المطلقة، إذا صيغا بشكل أكثر صورية سيكونان على النحوالتالي: استدلاله هوأن قدرة الله لانهائية حسب التعريف أوالفرض، بمعنى أنه يحقق ويصنع ويفعل كل ما يريد، والحال أنه لا البشر ولا الحيوانات في الواقع الخارجي راضون ويشعرون بالارتياح. إذن، النتيجة هي أن الله لا يريد رضا البشر. وهذه النتيجة لا تنسجم مع خيرية الله المطلقة.

والاستدلال الثاني هوأن حكمة الله ـ بحسب التعريف أوالفرض ـ لانهائية، بمعنى أنه لا يخطئ أبداً في اختيار الوسائل

[1]. Anthvopomorphism.

للوصول إلى الغايات، والحال أن سياق الطبيعة في الواقع الخارجي ليس باتجاه سعادة الإنسان والحيوان. إذن، ستكون النتيجة أن الله لا يوجّه سياق الطبيعة نحوتحقيق سعادة الإنسان أوالحيوان، وهذه النتيجة أيضاً لا تتلاءم مع خيرية الله المطلقة. وعليه، إذا وافقنا مفروضات هذه الاستدلالات وواقعياتها، ننجرّ حتمياً نحو رفض خيرية الله المطلقة. وبكلمة أخرى، بقبول الأمور الواقعية أوالواقعيات نقف على مفترق طريقي رفض خيرية الله المطلقة أورفض حكمته وقدرته المطلقتين (تويمن، 1994م، ص 71). وهذا ما يحاول إبيقور الإيحاء به عبر أسئلته:

هل يريد أن يحول دون الشر ولا يستطيع؟ إذن فهوغير قادر. هل هوقادر على الحيلولة دون الشر لكنه لا يريد؟ إذن فهويريد الشر. هل هوقادر ويريد أيضاً؟ إذن، من أين يأتي الشر؟ (هيوم، 1994م، ص 157).

الاستلالان الذان يسوقهما هيوم لمعارضة نظرية التشبيه وكذلك كلام إبيقور، يتحدثان حسب الظاهر عن عدم انسجام اجتماع صفات العلم والقدرة وخصوصاً الخير المطلق عند الله مع شرور العالم. يمكن أن يكون ادعاء هذه الاستدلالات أنه لا توجد أساساً أية صورة يمكن تصورها للانسجام بين الصفات المذكورة ووجود الشرور، ويمكن أن يكون أن استنتاج صفات القدرة والخير اللامتناهية من عالم مشوب بالشرور، عملية غير ممكنة. ولكن لا يوجد في عبارات هيوم لحد الآن أي تصريح

بأيٍّ من هذين الادعائين. لكنه بعد ذلك وفي مقام نقد الدين الطبيعي يقول: (ليس بوسع أي أحد ما عدا الأسراريين[1] تبيين هذه التركيبة العجيبة من الظواهر عن طريق استنتاجها من صفات الله الكاملة اللانهائية ولكن غير القابلة للإدراك) (هيوم، 1994م، ص 157). يتضح هنا أن رسم صورة منسجمة من الجمع بين صفات الله اللامتناهية وشرور العالم، ليس بالأمر المستحيل من وجهة نظر هيوم، وإلاّ لما ادعى أن الأسراريين ينجحون في تبيين امتزاج الخير والشر في العالم بينما يخفق الدين الطبيعي في هذه العملية.

يعتقد هيوم أن الآلام والأوجاع البشرية حجة لصالح عدم جدوى براهين اللاهوت الطبيعي في خصوص الصفات الإلهية. لذلك يعتبر رفض عدم رضا البشر أمراً ضرورياً للمدافعين عن براهين الدين الطبيعي.

إنه يرى هذا الإنكار سبيلاً لإنقاذ الدين الطبيعي، غير أن المؤمنين بالدين الوحياني سلكوا درباً آخر لحل مسألة الشرور بأن ادعوا أن الشر بوصفه آلام الإنسان ومحنه وعدم رضاه، لا يتنافى مع الصفات المذكورة. من وجهة نظره، ينبغي تقييم حسن الحوادث وقبحها ضمن أفق أوسع، ولأن البشر غير مطلعين على الأهداف الغائية للخلقة والآثار الخفية للحوادث في مجموع العالم، لا يمكنهم لمجرد انزعاجهم وعدم رضاهم أن

---

[1]. mystics.

يعتبروا الحوادث شراً وأن وجودها يتنافى مع خيرية الله وعلمه وقدرته المطلقة. وبالتالي لا توجد أية ضرورة لإنكار تعاسة البشر وسوق الشبهات حيال الأمور البديهية. من هنا يقول المنافح عن الدين الوحياني مخاطباً المتحيّز للدين الطبيعي:

لقد انزعجتم بسهولة من عقائد مقبولة حتى عند الورعين والمؤمنين بالدين. لا شيء أغرب من أن يُتهم مثل هذا الموضوع حول تعاسة البشر وبؤسهم بشيء قريب من الإلحاد وإنكار الله. أفلم يقدم رجال الدين والوعاظ الأتقياء الذين استخدموا بلاغتهم في مثل هذا الموضوع الدقيق، حلاً لكل إشكال يحتاج إلى حل؟ هذه الأرض قياساً إلى كل العالم مجرد نقطة، وهذه الحياة مقارنة بالأبد مجرد لحظة عابرة. إذن ظواهر الشر في الزمن الحاضر ستعوّض في مكان آخر بعد هذا الزمان. في ذلك الزمان وحين تتفتح أعين الإنسان على آفاق أوسع من الأشياء، سيرى كل علاقات القوانين الكلية، وسيراقب في حالة من الحمد، رحمة الله وصحة أعماله من بين منعطفات ودقائق العناية الإلهية (هيوم، 1994م، ص 158).

في هذا الحل، لا تتعارض الأشياء التي تعتبر في النظرة الأولى وبسبب عدم ملائمتها لمشاعر الإنسان أوعلومه السطحية، شراً، لا تتعارض بأيّ حالٍ من الأحوال مع علم الله وقدرته وخيره المطلق، لأنه لا يمكن تسميتها في الواقع بأنها شرور. في النظام الكلي للعالم، يصبّ كل واحد منها لصالح غاية الوجود في إطار

النظام الكلي للعالم وبنظرة شاملة. يطلق هذا الجواب في الواقع تعريفاً آخر للشرّ غير منسجم مع تعريف هيوم الأول. يؤكد هيوم في مستهل الفصل العاشر على وجود الآلام والصعاب ويعتبرها شراً، لكن المؤمنين بالله وبوحيه يطرحون معياراً آخر للشر. يقول هيوم حيال هذه الرؤية إنه يعتقد بإمكانية عرض صورة متناسقة لعالم طافح بالشرور وإله خيّر وقدير مطلق، بيد أن منهج صياغة إجابات من هذا القبيل غير صائب. من وجهة نظره، معرفة العلل ممكنة فقط عن طريق معرفة معلولاتها، ولا يمكن إقامة فرضية على أساس فرضية أخرى. فرضية الله القادر العليم الخيّر مطلقاً لا يمكن إقامتها على فرضية أن أي شر ظاهر سيعوض في مكان وزمان آخرين، بحيث لا يعود أي شيء شراً في النظرة الكلية. طرح فرضيات من هذا القبيل يمكنه في أقصى الحدود تصديق احتمال صحة معتقداتنا، لكنه لا يستطيع أبداً إثبات صحتها وواقعيتها (هيوم، 1994م، ص 158). وهكذا لا يمكن إلاّ السير في الطريق السابق وهوإنكار تعاسة الإنسان وبؤسه.

أنصار الدين الطبيعي، ولإنكار هذه التعاسة، يلجأون إلى الجمع الجبري لسعادات الإنسان وتعاساته، ويقولون إن الصورة المرسومة لبؤس الإنسان مبالغ فيها، والنتائج المستقاة من هذه الصورة المبالغ فيها غير منسجمة مع التجربة. (الصحة أوسع من المرض، واللذات أكثر من الآلام، والسعادة أكبر من الشقاء.

ومقابل أي ألم نواجهه نعيش لذة تزيد عليه بمئات الأضعاف) (هيوم، 1994م، ص 158).

يطرح هيوم قضية الجمع الجبري بين الآلام والملذات عن وعي، فمن ناحية لا يمكن إنكار وجود الآلام والشقاء، ومن ناحية ثانية كان قد قال: (إذا استطعتم أن تثبتوا أن البشر غير راضين وفاسدون فيجب إغلاق ملف كل الأديان على الفور) (هيوم، 1994م، ص 157).

لا يرى هيوم الجمع الجبري لقياس حاصل جمع السعادة والتعاسة الإنسانية، أمراً كافياً، ويعتقد أنه ينبغي أيضاً قياس وحساب الكيفيات والاستمرار الحاصل من اللذات والآلام. آثار الألم والعذاب أبقى بينما الشعور باللذة شعور عابر مؤقت. إذن، ما يترك تأثيراً حاسماً على مشاعرنا هوالألم. الآلام تقرر تعاستنا والملذات مراهم مؤقتة تسلّينا لنتحمّل ونواصل هذه الحياة الحالكة (هيوم، 1994م، ص 158). وهكذا فالجمع الجبري لا يستطيع إثبات غلبة الرضا على الألم والتعاسة، إذ حتى لوكانت حالات الألم أقل كمياً من حالات الفرح والبهجة فإن كيفيتها أشد، وتأثيرها أعمق على وجه الحياة.

ولا يكتفي هيوم بهذا المقدار، بل يرى الدفاع عن الدين الطبيعي عرضةً لتكليف أثقل، فمن وجهة نظره حتى إثبات أكثرية وأشدية رضا الإنسان مقارنةً بتعاساته، لا يعزز موقف

الدين الطبيعي ولا يثبته. إنما ينبغي على الدين الطبيعي أن يثبت أنه لا يوجد أي شرّ في العالم (لأن ما نتوقعه من القدرة والحكمة والخير المطلق ليس أن يكون الرضا والخير أكثر من عدم الرضا والشرور، بل لماذا يجب أن يكون في العالم بؤس أصلاً؟ وجود الشرور ليس من باب الصدفة يقيناً، إنما له علة. فهل هوبسبب قصد من الله؟ الله الذي هوخير مطلق؟ أم هل وجود الشرور بخلاف قصد الله؟ الله الذي هوقادر مطلق؟) (هيوم، 1994م، ص 159). على هذا الأساس، لا يمكن من منظار هيوم، استنتاج صفات الخير والقدرة المطلقة لله مع وجود حتى أصغر مقدار من الشرّ في العالم. إذن، ينبغي (أن نسلّم بأن هذه الموضوعات فوق طاقة الإنسان، والمعايير العامة للصواب والخطأ لا تنطبق عليها) (هيوم، 1994م، ص 159).

هنا يبين هيوم بصراحة أكبر موقفه الأصلي القاضي بعدم كفاءة براهين الدين الطبيعي، ويقول حتى لواعتبرنا وجود الشر ليس بغير منسجم مع صفات العلم والقدرة والخير اللامتناهية، فلن يعالج ذلك المشكلة، لأن مجرد أن يكون هذان ممكني الاجتماع، أوبعبارة أخرى إذا لم يكن في اجتماعهما استحالة منطقية، فهذا لا يكفي، إذ يقع على عاتق أنصار برهان النظام فضلاً عن إثبات الإمكانية المنطقية لاجتماع الشرور مع الصفات الإلهية المطلقة، أن يستنتجوا ويثبتوا وجود هذه الصفات من هذه الظواهر المشوبة والمشوشة. محدودية العالم من شأنها

حتى لوكانت كل الظواهر خالصة وغير مشوبة، أن لا نستطيع عن طريقها إثبات صفات لامتناهية لله، ناهيك عن أن نريد إثبات مثل هذه الصفات بواسطة هذه الظواهر المشوبة غير النقية (هيوم، 1994م، ص 160). تنطوي هذه الفكرة الأخيرة في الواقع على ادعائين إثنين: الادعاء الأول تكرار للكلام الذي قيل حول حدود كفاءة الاستدلال العلي وجدواه. قيل قبل هذا إن أقصى شيء يمكن إثباته للعلة في البراهين العلية هوالأشياء الضرورية لإيجاد المعلول. وحول ظهور العالم، لأن العالم متناهٍ فلا يمكن عن طريق الاستدلال العلي إثبات علة لامتناهية له، لأن عدم تناهي العلة لا ضرورة له لإيجاد العالم. والادعاء الثاني هوأن اختلاط العالم بالشرور يمنع الاقتناع بالخير اللامتناهي في علة العالم. يقوم هذان الادعاءان على أساس واحد هولزوم السنخية بين العلة والمعلول من حيث الصفات وحدود الصفات.

طوال مراحل الاستدلال المختلفة، يؤكد هيوم تأكيداً أساسياً على أن برهان النظام عاجز عن إثبات صفات العلم والقدرة والخير المطلقة لله. مع ذلك نراه يدّعي في بعض المواطن بأنه لا يمكن أساساً تصور صورة متجانسة منسجمة لصفات القدرة والخير اللامتناهية ووجود الشرور في العالم. ببيان آخر، الصفات المذكورة غير منسجمة مع وجود الشرور في العالم. وجود الصفات المذكورة في الله تقتضي أن يكون عالمنا أفضل عالمٍ ممكن، بمعنى أنه لوأمكن وجود عوالم عديدة، فإن العالم

الذي يخلقه الإله ذوالصفات المذكورة يجب أن يكون أحد تلك العوالم الممكنة ولا يكون فيه أي شرّ. والأمر الواقع لا يشهد على أن عالمنا هوأفضل عالم ممكن، وبهذا نضطر للتخلي عن اجتماع الصفات المذكورة[1].

وهكذا، تطرح فرضية أخرى تحافظ على صفة الخير المطلق عند الله وتتنازل عن صفتي العلم والقدرة المطلقين، وتقبل بإله متناهٍ في علمه وقدرته.

10-1-3-1. نقد لفكرة عدم انسجام الشرور مع صفات العلم والقدرة والخير المطلقة عند الله

يوجّه أحد النقاد المعاصرين نقداً لرؤية هيوم حول عدم انسجام الشرور مع الخير الإلهي بشكل لا تعود معه حاجة لفرضية الإله المتناهي. يقول نلسون پايك[2] في دراسة عنوانها (رؤية هيوم حول الشرور)[3] إن الصفات الثلاثة (العلم المطلق، والقدرة المطلقة، والخير المطلق) لا تنسجم من وجهة نظر

[1]. طبعاً كما سبق أن أشرنا فإن هيوم في موقفه النهائي يتحدث أحياناً وكأن تصور إله بالصفات المذكورة ليس متناقضاً مع وجود الشرور في العالم.
ويجدر بالذكر أيضاً أنه ربما كان الإشكال الأساسي لهيوم في قضية العلاقة بين الشرور وبرهان النظام نفسه الإشكال المنهجي. وعلى حد تعبير الشهيد مطهري فإن قيمة هذا البرهان تقتصر فقط على أنه يأخذنا إلى حدود ماوراء الطبيعة، أما صفات ذلك الماوراء فيجب التحقق منها ببراهين أخرى.

[2]. Nelson Pike.

[3]. "Hume on Evil", David Hume Critical ASSESSMENTS, vol. V,PP.300-314.

هيوم مع الشرور في العالم، مع أنه يعدل أحياناً عن هذه الرؤية وخصوصاً في كلماته النهائية حيث يتنازل عن هذا الموقف.

على كل حال يذهب پايك إلى خطأ (عدم الانسجام)، ولإثبات رأيه يقرر نظرية عدم الانسجام ويحللها ثم ينقدها[1]:

يقول پايك إن الخيرية المطلقة في موجودٍ ما، لا تقتضي حؤوله دون أي ألم يستطيع الحؤول دونه. ثم من أجل التقريب إلى الذهن يضرب مثال الوالدين الذين يفرضان عل ابنهما شرب دواء مرّ تسبب مرارته بالتالي ألماً لشاربه. مع أن هذين الوالدين يستطيعان الحيلولة دون هذا الألم إلاّ أنهما يعطيان الدواء المرّ لابنهما من أجل صدّ ألم أكبر. مثل هذين الوالدين لا يخرجان عن عنوان الخير لمجرد عدم الحيلولة دون ألم ابنهما العابر. يسمّي پايك ما يمنعنا من إنكار أنهما خيّران (السبب الأخلاقي الكافي)، ويذهب إلى أنه أين ما كان هناك (سبب أخلاقي كافٍ) يدفع شخصاً ـ قادراً على منع ألمٍ ما ـ إلى فرض ذلك الألم والسماح به، فلا يمكننا إقصاؤه عن عنوان الخير بسبب عدم حؤوله دون ذلك الألم. لذلك إذا اعتبرنا الله خيّراً مطلقاً فلن يستدعي هذا أن يحول الله ـ على افتراض قدرته ـ دون أيّ ألم، إذ من الممكن أن يكون هناك في بعض الحالات (سبب أخلاقي كاف) لعدم الحيلولة. إذن، فقط عندما لا يكون لدى الموجود القادر والعالم المطلق سبب أخلاقي كافٍ للسماح

[1]. هذه الفقرات تقرير لدراسة نلسون پايك.

بالألم، ستكون العبارتان التاليتان غير منسجمتين:

1 ـ ثمة في العالم حالات من الألم.

2 ـ هناك إله يتصف بصفات العلم والقدرة والخير على نحومطلق.

إذن، عدم انسجام العبارتين أعلاه فرعٌ لكون العبارة أدناه صادقة ضرورياً:

3 ـ الموجود القادر والعالم بالمطلق لا يمتلك أبداً سبباً أخلاقياً كافياً للسماح بالألم.

والآن ينبغي التنبّه لثلاث نقاط: أولاً: لماذا عدم انسجام العبارتين 1 و2 فرع لصدق العبارة 3؟ ثانياً: لماذا يجب أن يكون صدق العبارة 3 ضرورياً لعدم انسجام العبارتين 1 و2؟ ثالثاً: هل العبارة 3 صادقة بالضرورة أم لا؟ للإجابة عن السؤال الأول، فضلاً عن الإيضاحات الماضية ومثال الوالدين الخيّرين الذين يعطيان ابنهما دواءً مراً، يمكن لمثال آخر أن يوضح لنا الموقف. خذوا العبارات الثلاث أدناه بنظر الاعتبار:

4 ـ كل البجع أبيض.

5 ـ بعض البجع ليس كبيراً.

6 ـ كل الأشياء البيضاء كبيرة.

بالتأمل في العبارتين الرابعة والخامسة لا يلاحظ أي تناقض بينهما، ولكن إذا افترضنا أن العبارة 6 عبارة صادقة عندئذ ستكون العبارتان 4 و5 غير منسجمتين، ذلك أن قياس الشكل الأول الحاصل عن العبارتين 4 و6 ينتج أن (كل البجع كبير) وهذا نقيض للقضية السالبة الجزئية (بعض البجع ليس كبيراً) وهي العبارة الخامسة. العلاقة بين العبارات 1 و2 و3 نظير العلاقة بين 4 و5 و6، لذا فإن عدم انسجام 1 و2 منوط بصدق العبارة 3 بنفس الشكل الذي يعتمد فيه عدم انسجام 4 و5 على صدق 6.

ولكن هل عدم الانسجام بين 4 و5 الذي هوحصيلة صدق 6، بمعنى التناقض بين 4 و5؟ ليس بالضرورة، فإذا كانت 4 و5 متناقضتين لكانت 6 صادقةً بالضرورة، لذلك لا تتناقض 4 و5 إلاّ إذا كان صدق 6 صدقاً ضرورياً. وهكذا إذا استطاع شخص إثبات الصدق الضروري لـ 6 فستكون النتيجة تناقضاً بين 4 و5. وكذا الحال بالنسبة للعلاقة بين 1 و2 التين لا يثبت تناقضهما إلاّ بإثبات صدق 3 صدقاً ضرورياً.

ولكن هل 3 صادقة بالضرورة؟ بأي منهج يمكن التدليل على صدق 3؟ يرفض هيوم في نص (حوارات...) صحة الأسباب الأخلاقية الكافية والتي تطرح من قبل المتألهين والمؤمنين، ويحاول إثبات العبارة 3. ولكن واضح أنه لا يمكن الاستنتاج من خطأ التبريرات التي يسوقها المتألهون لوجود الشرّ بأنه لا يوجد أي تبرير للشرور. إذن، العبارة 3 ليست صادقة بالضرورة.

لذلك لا يوجد تناقض منطقي بين الاعتقاد بعلم الله المطلق وقدرته المطلقة وخيره المطلق وبين وجود الآلام والشرور في العالم. وربما لهذا السبب لا يركّز هيوم تركيزاً أساسياً على عدم الانسجام بين هذا وذاك، بل يركّز على اتخاذ موقف ضد الدين الطبيعي ويقول: خلافاً لادعاء المنافحين عن الدين الطبيعي، لا يمكن من وجود النظام في العالم استنتاج وجود إله لامتناهٍ. في ضوء أن پايك دحض التناقض بين وجود الشرور ووجود إله لامتناهٍ خيّر، نراه يستنتج ـ محقاً ـ تتمة لدراسته أن وجود الشرور في العالم لا يمسّ الاعتقاد بالله أيّ مساس. بعبارة أخرى، الشرور ليست دليلاً على بطلان الإيمان بالله، حتى لواستطاعت التشكيك في كفاءة برهان النظام.

10-1-3-2. نقد آخر

الشرور كما لاحظنا لحد الآن، طرحت في (حوارات...) بمعنيين: أولاً بمعنى الأمور غير المواتية وغير الطيبة للإنسان، وثانياً بالمعنى الذي يقصده دميا، وحسب رأيه لأن المصلحة الكامنة وراء الكثير من الإزعاجات والمتاعب تتجلى في عالم آخر، لذا يجب أن لا نعتبر كل الإزعاجات والصعوبات شروراً. يعارض هيوم على لسان فيلون هذه الرؤية الثانية التي لا تساوي بين الشرور والإزعاجات، ولكن يبدوأن هيوم لا يستطيع أبداً البقاء وفياً للمعنى الأول، بل ويمكن اعتباره معارضاً أساساً

لهذا المعنى للشر. أوليس هوالقائل بأن الله لوكان قد منح لكل الناس همّة السعي المضاعف على الأقل لغابت الكثير من الشرور الناجمة عن الكسل والخور والتثاقل في حياة الإنسان؟ الذي يطالب بهمّة أكثر للبشر يعترف في الواقع أن هناك آثاراً إيجابية خيّرة تترتب على الكثير من الأعمال المضادة للكسل والتثاقل، ويجب لأجل تحقيق تلك الخيرات اجتناب الكسل والخمول، وإذا اجتنب الجميع الكسل لانخفضت الشرور في العالم وازدادت الخيرات. المفهوم الآخر لهذا الكلام هوإذا تقبلنا بعض الصعوبات والإزعاجات فسوف نتخلص من كثير من الصعوبات الأخرى. وإذا كان الله خيراً لمنحنا همّة تقبّل تلك الصعوبات التي لا نمتلك الهمّة لتقبلها، بمعنى أن خيرية الله تستدعي أن يمنحنا الصبر على بعض الصعوبات لما فيها من ثمرات طيبة.

إذن، الأمور المؤلمة وغير المواتية ليست شروراً بحد ذاتها وبقطع النظر عن الأشياء الاخرى، حسب ما يعتقد هيوم. وهكذا نتوصل بعد تحليل كلام هيوم إلى أنه يوافق بدوره إعادة النظر في معنى الشر التي يدعولها دميا، ويعتبر الصعوبات شراً أوخيراً بالنظر لنتائجها. يرى هيوم أنه من المتعذر في تقسيم الصعوبات وتمييز شرّها من خيرها، الاعتماد على نتائج خارجة عن حيّز اطلاعنا. لكننا نسأله: ما هوإذن المعيار الذي يقترحه؟ يلوح أنه لا يقترح معياراً واضحاً، بل يعتمد على مجرد المعنى العرفي

الإجمالي للشر. لكن مفكرين آخرين عرضوا معياراً بدون الاستعانة بنتائج خارجة عن حيّز إطلاعنا.

يعتبر ابن سينا الشرور على نوعين ويقول: الشرّ على نوعين: شرّ بالذات وشرّ بالعرض. الشر بالذات هوالعدم، ولكن ليس أي عدم، بل عدم كمالٍ من الكمالات التي تقتضيها طبيعة نوع من الأنواع. والشرّ بالعرض عبارة عمّا يقضي على كمال أوكمالات من موجود يستحق ذلك الكمال أوالكمالات، أوهوصادّ لذلك الموجود عن الوصول لذلك الكمال أوالكمالات. وهكذا، بقبول هذا التعريف والتقسيم، لن تكون صعوبة الظواهر أوعدم صعوبتها ذات تأثير في كونها شراً على الإطلاق. بمثل هذه الرؤية، لن يكون للقول (إن الخيرية المحضة لمصدر العالم تقتضي أن لا يخلق الشرور بالذات)، لن يكون له معنى محصّل، لأن الشرور بالذات أمور عديمة وخلقة الأعدام تعبير لا معنى له. ولكنّ يمكن القول إن الخيرية المحضة لمصدر العالم تقتضي أن لا يمنع خالق العالم بنفسه كمال أي مستحق للكمال. ولكن هل يمكننا القول إنه كان يجب عليه أن لا يخلق أي موجود يمنع كمال موجود آخر؟ إذا أصدرنا مثل هذا الحكم فسيكون معنى ذلك أنه يجب أن لا يكون في العالم أي تزاحم واصطدام.

في العالم المادي الذي موجوداته أشياء بالقوة وفعليتها منوطة بحركتها، هل يمكن القول بإمكانية الخروج من القوة

إلى الفعل من دون أي تزاحم وتضاد؟ حسب رأي الفلاسفة المسلمين يوجد عالمٌ لا توجد فيه أية قوة، وكل موجوداته فعليات محضة، لذلك لا تتعرض موجودات ذلك العالم لأية شرور. لكن العالم المادي من حيث أن موجوداته بالقوة يحدث فيه التزاحم لا محالة، وتحول بعض الموجودات دون تحقق كمال من كمالات موجودات أخرى، أوتمنع تحقق كمال من كمالاتها هي نفسها.

لكن هذا الحدث، أي عدم وصول الموجودات بالقوة إلى كمالها، هل هوحالة أكثرية، أم كثيرة، أم قليلة؟ إذا كانت أكثرية فقط ستكون غير متلائمة مع اتصاف الله بالخير المحض. الذي يريد إثبات عدم انسجام الله الخيّر مع وجود الشرور بالمعنى المقصود، يجب عليه إثبات أكثرية الشرور، أما التأشير على حالات من الشرور، حتى لوكانت كثيرة، فلا يمكنه إثبات عدم الانسجام هذا. ولكن هل يضطر الشخص الذي يريد إثبات انسجام الله الخيّر مع وجود الشرور، هوأيضاً إلى إثبات لاأكثرية الشرور؟ يستشف أن هيوم كان يعتقد بهذا، لذلك حاول تصوير وجه الحياة حالكاً سيئاً لما فيه من صعوبات وإزعاجات. ما يعتبره شاهداً على أكثرية الشرور هوأكثرية الصعوبات والمتاعب. ولكن يجب القول: أولاً لأننا لا نستطيع دراسة كل الأزمنة والأمكنة، لذلك لا نستطيع إثبات أكثرية المتاعب عن طريق الاستقراء. وثانياً لاحظنا أنه حتى من وجهة نظر هيوم،

لا تعتبر المتاعب شروراً بالضرورة، لذلك حتى لوأتيح إثبات أكثرية الصعوبات والمتاعب عن هذا الطريق، فلن يعني هذا أكثرية الشرور.

والآن لنسأل: هل الشرور بالمعنى الذي يطرحه ابن سينا أكثرية أم لا؟ أولاً شخص مثل ابن سينا يعتقد بعوالم وراء المادة يستطيع أن يقول بسهولة إن هذا العالم بالمقارنة إلى كل العالم صغير جداً، وعليه فهذا العالم ليس شراً أكثرياً في النظام العام. ثانياً إذا كانت الشرور في عالم الطبيعة أكثرية يلزم أن تنقرض الأنواع بسرعة، والحال أن الأنواع محفوظة، الأنواع التي انقرضت ليست كثيرة بحيث تستطيع إثبات أكثرية الشرور. ثالثاً مشاهدة تيار الحياة واستمرار الأنواع تكفي لصرف الذهن عن القول بأكثرية الشرور في عالم المادة.

قد يقال ـ كما قال هيوم ـ مقتضى خيرية الله أن لا يكون هناك شرٌّ أساساً، فنقول إن الشرّ بالمعنى المذكور هومن لوازم المادة، والقول بأنه يجب أن لا يكون شرّ يعني أن لا يكون هناك عالم مادي أصلاً. حيال هذا الكلام يلوح أن هناك جوابين إثنين: أولاً كما قال الفلاسفة المسلمون ترك الخير الكثير لاجتناب الشر القليل هونفسه شرّ كثير، ومقتضى خيرية الله اجتناب أيّ شرّ كثير، بما في ذلك اجتناب عدم إيجاد العالم المادي (ابن سينا، 1376هـ.ش، 1997م، ص 454). وقد عرض ليبنتس رأياً يشبه هذا الرأي، فهويعتقد أن الله لوترك أعمال الخير بسبب الشرّ

القليل فسيعرّض نفسه للملامة (رضائي، 1380هـ.ش، 2002م، ص 88).

ثانياً: حيث أن نظام العالم نظام علل ومعلولات، فإن عدم خلق العالم المادي هوفي الأساس أمر مستحيل، لأن وجود العوالم غير المادية التي هي علة العالم المادي، يستدعي قهرياً وحتمياً ظهور معلولها وهوهذا العالم المادي. بعبارة ثانية: العالم وحدة واحدة لا تقبل التجزئة، فإذا كان فيجب أن يكون كله، وإذا لم يكن فيجب أن لا يكون أي شيء (مطهري، 1382هـ.ش، 2003م، ص 551).

إذن، التوصية بعدم خلق العالم المادي هي توصية بعدم إفاضة الوجود، وهوما لا ينجسم مع صفة الخير عند مبدأ العالم.

2.10ـ الحياة الأخروية

العالم الأخروي من الموضوعات التي اهتم بها هيوم تبعاً لموضوع الشرور وبرهان النظام. يعتقد هيوم أن الإيمان بعالم الآخرة والحياة الأخروية ظهر ليكون تبريراً لوجود بعض حالات اللامساواة والآلام واللاعدالة المشهودة في الحياة الدنيا والتي لا تنسجم مع الإيمان بإله ذي علم وقدرة وخير مطلق. يقول إنني أعارض فكرة عناية متعالية فوق طبيعية توجّه وتسيّر تيار الأحداث، وتعاقب على الذنوب عقاباً عسيراً وتثيب على

الحسنات ثواباً جزيلاً، لأنكم إذا قلتم بعناية إلهية واعتقدتم بتوزيع عادل في العالم بحيث توقعتم للحسنات والإساءات، ثواباً وعقاباً أعلى مما يقتضيه السياق العادي للأحداث، فقد وقعتم في مغالطة تشبه ما قيل سابقاً. فهنا أيضاً مع أنكم توصلتم للعلة عن طريق المعلول قررتم للعلة صفات أعلى مما يقتضيه تحقق المعلول. ثم بتقريركم صفات لامتناهية لله ـ منها العناية والخير المطلق ـ قلتم بأن (الحياة الدنيوية مجرد قطعة من حياة أوسع، وهي رواق يفضي إلى بناية أعظم بكثير ومختلفة جداً، وهي مقدمة لسرد القصة التي تجعلها [أي تجعل المقدمة] أجمل وأجدر) (هيوم، 1989م، 109، ص 141).

من أين جاء هذا التصور حول الله المفضي إلى مثل هذه العقيدة حول الحياة؟ (إذا كان مستنتجاً من الظواهر الموجودة في العالم [فهواستنتاج غير صحيح] لأن هذه الظواهر لا تدل على شيء أكثر مما يتناسب معها). طبعاً من الممكن أن يكون لله صفات أكثر مما يقتضيه تحقق هذا العالم، بيد أن هذا العالم بشروره وآلامه ونواقصه لا يدل على وجود مثل هذا الإله. (لا يمكننا إطلاقاً أن نمتلك دليلاً على استنتاج مثل هذه الصفات). هل هناك أثر للعدالة في العالم؟ إذا كان الجواب إيجابياً فيمكن نسبة صفة العدالة والخير إلى الله، ولكن إذا كان الجواب سلبياً فلن يكون ثمة مبرر لنسبة العدالة إلى الله. وإذا كان الجواب أن عدالة الله تظهر في هذا العالم بمقدار معين وتتحقق وتظهر في

عالم الآخرة بنحوكامل، فالردّ هوأنه لا يمكن نسبة العدالة إلى الله إلاّ بالمقدار المتحقق في هذا العالم.

بعد أن يطرح هذا الإشكال على نسبة صفة العدالة والعناية لله والقول بعالم الآخرة، يسوق هيوم نقداً عن طريق مثال يضربه. يقول إذا شاهدنا بناءً نصف منتهٍ أونصف تامٍ واستنتجنا أن صانع هذا البناء إنسان له ذكاء ومهارة، فهل نستطيع أن ننسب له فناً ومهارة أكثر مما يقتضيه هذا البناء نصف التام، وأن نتصور ونصدق أن للبناء نصف التام مستقبلاً أكمل وأتم؟ هكذا هي قضية عالمنا الحالي، فكأن عالم الآخرة الذي هودار الثواب والعقاب بمثابة النصف الثاني المتبقي من بناية عالم كبير لا يزال غير تام. لماذا يمكن أن نستنتج بشأن البناء نصف التام الذي صنعه معمار مثل هذه الاستنتاجات التي ذكرناها، ولا نستطيع ذلك بشأن الله؟

جواب هيوم على هذا النقد هونفسه الذي طرح في قضية الشرور. في رأيه لأن طريقنا الوحيد للاعتراف بوجود الله هومشاهدة معلولاته، إذن لا سبيل أمامنا للقول بصفات له أكثر مما يقتضيه تحقق تلك المعلولات. أما بالنسبة للإنسان فقد تعرفنا عن طريق تجارب مباشرة على صفاته وأعماله ودوافعه، وبالنتيجة متى ما توصلنا عن طريق مشاهدة معلول شبيه بالمعلولات التي صنعها، إلى وجود إنسان هوعلة ذلك المعلول، سيمكننا استنتاج كل الصفات الإنسانية لهذه العلة.

لكن الله موجود فريد لا نظير له ليس لدينا أية تجربة عنه، ولا نكتشف وجوده إلاّ عن طريق معلولاته، إذن لا يحق لنا أن ننسب له صفات أكثر مما نشاهده في هذا العالم (هيوم، 1989م، 111 ـ 114، ص 142 ـ 147).

طبعاً قال هيوم مراراً إن هذا الإشكال يوجّه فقط لأنصار الدين الطبيعي الذين يتوصلون لوجود الله عن طريق برهان النظام. أما الذين يعتقدون بوجود الله عن طريق الإيمان أوالبراهين القبلية فلا يواجهون هذه الإشكالية. على كل حال، يرى هيوم أن البراهين القبلية عاجزة عن إثبات وجود الله، وهذا ما تناولناه سابقاً.

لا يقتصر نقاش هيوم حول عالم الآخرة على هذا الإنكار والاستدلال، فقد أثار نقاشات وبحوثاً أخرى في مواطن أخرى يخال أنها تدحض الاعتقاد بعالم الآخرة، ومنها بحثه حول خلود النفس الذي يمكن أن يكون تقريرُهُ تكملة لبحثه حول الحياة الأخروية.

10ـ2ـ1. خلود النفس

يتطرق هيوم في (رسالة...) لمناقشة لامادية الروح، وبعد أن يعتبر السؤال حول مادية أولامادية الروح سؤالاً لا معنى له، يقيم أدلة لدحض الاعتقاد بلامادية النفس. ربما كانت غايته من إثارة هذا الموضوع الوصول إلى موضوع خلود النفس. يعتقد هيوم

أن (الجوهر) كلمة خالية من المعنى، لأنه لا يعرف أي انطباع بإزاء تصور الجوهر، لذلك فإن أي سؤال حول أي جوهر سواء اعتبر مادياً أوغير مادي، هوبرأيه سؤال بلا معنى، سواء كان هذا السؤال حول تجرد ذلك الجوهر أوعدم تجرده، أوحول خلوده وموته. ويحاول هيوم في الوقت نفسه دحض خلود الروح بنقد الأدلة المقامة لصالحه (هيوم، 1978م، ص 232 و233).

وللأدلة الأخلاقية في هذه الغمرة أهميتها الخاصة، وكما مرّ بنا سابقاً تتساقط هذه الأدلة عن الاعتبار بواسطة النقد المنهجي حسب رأي هيوم. الأدلة أوالاستدلالات الأخلاقية على خلود الروح تبتني على الاعتقاد بالعدالة الإلهية، وبيان ذلك أن الله ولأنه عادل فإنه سيثيب المحسنين ويعاقب المسيئين في المستقبل وفي عالم آخر. إذن، لا بدّ أن يبقى الإنسان بعد الموت ليتلقى هذا الثواب وهذا العقاب، وهذا البقاء يعني خلود روحه (هيوم، 1998ب، ص 325).

مثلما سلف القول، تفيد نقود هيوم أننا نرى في تجاربنا بأن الله فعل في العالم أفعالاً إذا نسبناها إلى الله كان ذلك مقبولاً وصحيحاً منا، ولكن إذا نسبنا له بدل ذلك ما نعتقد أنه خير الأشياء والأفعال نكون قد فعلنا شيئاً خاطئاً وغير مقبول، أي إننا هنا تصرفنا بخلاف مقتضى الاستدلال العلي، ونسبنا إلى العلة أكثر من مقتضى معلولها. إذن، استنتاج صفة العدالة لله باعتباره موجوداً يتحلى بالكمال المطلق ويجب أن يفعل أفضل

الأفعال، استنتاج لا يقوم على أساس تجربي حتى يمكن على أساس هذه الصفة من ناحية، ومشاهدة اللاعدالة في العالم من ناحية ثانية، استنتاج تحقق العدالة في عالم آخر، واعتبار أن بقاء النفس بعد الموت من لوازم هذا الاستنتاج. لقد بيّنا هذا النقد سابقاً في باب صفات الله وفي بحث الشرور، وأجبنا عنه. وفيما يأتي نذكر استدلالات أخرى له يعارض بها فكرة خلود الروح.

وفي استدلال آخر لمعارضة خلود الروح، ينقد هيوم صفة العدالة، غير أن نقده هذه المرة ليس نقداً منهجياً، بل نقرأ له يقول: كيف يمكن اعتبار إله عادلاً ركّز كل حواسنا وعلومنا على هذا العالم المحدود، والحال أن عالماً آخر في انتظارنا، وإذا لم نهتم به فقد تكلفنا أعمالنا في هذا العالم عقاباً أبدياً في العالم الآخر؟ أية عدالة هذه التي توجد لنا في حياتنا الدنيا احتياجات تتركز عليها وعلى إشباعها كل مواهبنا الذهنية والعقلية، ولا يبقى لنا مجال ولا قدرة للتفكير بعالم آخر. إذن، مجرد أن تكون قدراتنا واحتياجاتنا ـ كجميع أجزاء الطبيعة ـ متناسبة مع بعضها، ولا يوجد في قدراتنا شيء للاهتمام بعالم آخر، لهودليل على لاعدالة علة العالم، إذا آمنا ببقاء الروح بعد الموت (هيوم، 1998ب، ص 326).

يمكن الردّ على هذا النقد في قسمين: يتعلق القسم الأول بالادعاء القائل إن قدرات الإنسان تكفي فقط لإشباع احتياجاته في هذا العالم، بل هي أقل حتى من هذا. يبدوأن هذا الادعاء لا دليل عليه إطلاقاً، باستثناء أن هيوم يتجاهل اهتمام البشر

على مدى التاريخ بالحياة الأخروية. ونسأله هنا إنك إذ تعتبر الإنسان مقهوراً أمام غرائزه ودوافعه الطبيعية، كيف توضّح إذن اهتمام البشر هذا بعالم الآخرة؟ كيف يتخلى البشر الذين تزعم أنهم ضعفاء عن شطر مهم من قواهم القليلة وغير الكافية لإشباع احتياجاتهم الدنيوية، ويغفلون عن ضروراتهم الطبيعية والغريزية، ليمارسوا مناسك الغاية منها رضا الله أوالآلهة التي يؤمنون بها؟ إذا كانت طاقاتنا لا تكفي على أحسن الأحوال إلاّ لحياتنا الدنيوية، وإذا كنا مغلوبين أمام الطبيعة، فينبغي أن لا ننتقص بكل هذا السخاء من قوانا ونصرفها عن الاحتياجات الدنيوية إلى الاهتمام بالآخرة.

من العجيب أن يدعونا هيوم إلى الاقتصار على الاستدلال العلي في أحكامنا وتقييماتنا للأمور الواقعية، وأن نستعين بالمشاهدة لتكوين هذا الاستدلال، ويمتنع هوعن مشاهدة كل هذا الاهتمام الذي يبديه البشر بالآخرة والوقت والطاقات التي أنفقوها وينفقونها في سبيل ذلك، ويصل إلى هذا التقييم غير الصائب فيقول: لا تتجاوز طاقات البشر قدرتهم اللازمة لإشباع حاجاتهم الدنيوية.

المشكلة الأخرى التي تتبدى في فكر هيوم تتصل بالعلاقة بين الدنيا والآخرة. إذا تفطن هيوم إلى أن القسم الأعظم من اهتمام الإنسان بالآخرة هوأعمال يأتي بها الإنسان لسدّ احتياجاته الدنيوية، مثل الزراعة والصناعة والتجارة والزواج والحكومة

و... وكل الأعمال الأخرى التي يمارسها الإنسان لإشباع احتياجاته الدنيوية، إذا قامت على أساس الأخلاق والإنصاف، فستحقق لفاعلها آخرة عامرة سعيدة، إذا تفطن هيوم لكل هذا فلن تعود هناك حاجة لأن يتوفر الإنسان على طاقات أكبر حتى يمكن اعتبار وجود عالم الآخرة فكرة عادلة.

الإشكال الآخر الذي يسجله هيوم على خلود الروح والاعتقاد بعالم الآخرة، يتعلق بإشكالية الجبر والاختيار، إنه يقول بالنظر إلى أن كل أعمال الإنسان معلولة، وسلسلة العلاقات العلية مستمرة إلى علة العلل، سيكون الله نفسه علة كل أعمال الإنسان، لذلك سيكون من غير العدالة معاقبة الإنسان على أعماله التي لا علة لها إلاّ الله (هيوم، 1998ب، ص 327).

هذا الإشكال الذي يندرج ضمن عنوان واسع من بحوث اللاهوت وعلم الكلام، غير ممكن الطرح، على الأقل في ضوء تصور هيوم للعلية. وبيان ذلك إننا إذا أخذنا كلامه في تفسير الضرورة بالأمر الذهني على ظاهره، فلن يكون مقتضى العلية سيادة الجبر على أعمال الإنسان، وإذا عدنا إلى فكره الارتكازي في قبول العلية الثبوتية فنجيب على الإجمال بأن اختيار الإنسان (حريته) يمثل إحدى حلقات سلسلة العلل، وهي الحلقة التي توجب ترتب الثواب والعقاب على أعمال الإنسان بالنحوالذي يكون ذلك مقبولاً من الناحية الأخلاقية.

الإشكال الآخر الذي يسجّله هيوم هوأن عقاب المخطئين يجب أن يكون له دافع وهدف. فالعقوبات الدنيوية من أجل أن يعود المخطئون إلى جادة الصواب، ويتحاشى الصالحون السير في طريق الخطايا، أما الدار الآخرة فليست دار عمل حتى نترجّى من معاقبة الخاطئين عودتهم وتوبتهم، وبذلك ستكون المعاقبة غير الهادفة في الدار الآخرة عملية عبثية ولغواً، إلاّ إذا قلنا إن الهدف منها تشفّي المعاقِب، وهذا بدوره لا يصدق على الله لأنه لا يحقد حتى يلزمه الانتقام. ثم إن التناسب بين الجريمة والعقاب هومن مقتضيات العدالة، والعذاب الأخروي الخالد لا يتناغم مع العدالة، لأن تعذيب شخص عذاباً أبدياً بسبب معصية عابرة عقاب غير مناسب (هيوم، 1998ب، ص 327).

الجواب: أولاً ليست العلاقة بين الذنب وعقابه من قبيل العقوبات الدنيوية القائمة على أساس عقد أومعاهدة، والعذاب والثواب الأخرويان هما نتيجة تكوينية لأعمال العباد. وفي العلاقات التكوينية ليس من المقبول التحدث عن دوافع تربوية أوتناسب بين المعاصي والعقوبات. إذا قيل إنه ليس من العدل أن يدخل شخص النار للحظة واحدة ثم يبقى يعاني آلام الاحتراق طوال عمره، وأن العدل يقتضي أنه لودخل النار للحظة واحدة فيجب أن يتحمّل آلام الاحتراق لمدة معينة حتى يتجنّب النار من ذاك فصاعداً، ولكي يكون هناك تلاؤم بين إهماله وبين الألم الناتج عن ذلك الإهمال، فهذا الكلام غير معقول، لأن العلاقة

بين النار والإحراق علاقة تكوينية. ومثل هذه العلاقة قائمة بين الأعمال وثوابها وعقابها الأخرويين.

ثانياً: لوألقى هيوم نظرة على النصوص الدينية وتفاسيرها لوجد أن فهم الكثير من المتدينين قائم على أن العذاب الإلهي ليس بعذاب خالد، إنما هوعذاب لتطهير المذنبين وإعدادهم للتمتع بالنعيم في الجنة.

ثالثاً: حتى لوكان البعض يؤمنون بالعذاب الخالد، ولنفترض أن مؤاخذة هيوم واردة، فلن يكون حتى هذا دليلاً على موت الروح، بل يمكنه أن يكون في أقصى الحالات دليلاً على عدم أبدية العذاب.

يسمّي هيوم بعض أدلة خلود الروح أدلةً ماورائية، ويوجّه لها النقد. نوقشت مبادئ الدليل أوالاستدلال الماورائي في كتاب (رسالة...) بالتفصيل. نوقشت هناك قضية تجرد النفس، وذكرت أدلة في إنكار تجرد النفس. في مقال (حول خلود النفس) قيل أثناء الإشارة إلى تلك البحوث إننا إذا اعتبرنا الروح أمراً غير مادي ولا يقبل الفساد والزوال، فيجب أن نعتبرها أزلية، بمعنى أن خلود الروح على أساس تجردها يستلزم أزليتها، ولأن الوجود الأزلي للروح قبل ولادتنا لم يكن له أية صلة بنا فلن يكون له بعد الموت أيضاً صلة بنا، وإذا لم يكن له صلة بنا فلن يكون بمعنى خلود النفوس الشخصية، بل سيكون مثل خميرة أوعجينة تُخلَق

النفوسُ الشخصية منها، مثلما أن المادة الأزلية عجينة أوخميرة تخلق الأشياءُ المادية منها (هيوم، 1998ب، ص 324، 325).

سؤالنا من هيوم هو: على أساس أي منهج تحكمون بأن النفس إذا لم تكن تقبل الفساد والزوال فهي أزلية ولا تقبل الإيجاد. لا يمكن بالتأكيد إصدار مثل هذا الحكم على أساس المشاهدة والتجربة، إذ حسب الافتراض اعتبرت النفس أمراً مجرداً. لذلك، يجب الحكم عنها بطريقة قبلية. وهنا يلوح إشكالان، الأول هوأن هيوم يعتقد أن الحكم حول الأمور الواقعية ممكن عن طريق الاستدلال التجريبي العلّي فقط، لذلك فالاستدلال القبلي حول الأزلية أوحدوث النفس بخلاف المبنى المفترض. لماذا لا يستخدم هيوم الاستدلال العلي في هذا الشأن؟ لأن الاستدلال العلي من وجهة نظره ممكن فقط عن طريق المشاهدة الحسية، وبهذا فهوغير ممكن بالنسبة للأمور المجردة. ويمكن في الوقت نفسه طرح الإشكال الثاني وهوأنه لا يمكن بأيّ نوع من الاستدلال القبلي الاستنتاج بأن كل ما هوأبدي فهوأزلي أيضاً، لأن تصور موجودٍ حادث يكون أبدياً وخالداً لا يستلزم أي تناقض، فهوإذن أمر ممكنٌ، أي إن إمكانية أن يحدثَ من العدم موجودٌ مجردٌ لا يقبل الزوال، إمكانية لا تقبل الإنكار.

صفحة بيضاء

الفصل الحادي عشر

برهان النظام والنزعة الطبيعية

سبق أن تحدثنا عن تفسير كمپ اسميث لفلسفه هيوم، وهويرسم صورة طبيعية النزعة لهيوم وفلسفته، ويعتقد أن هيوم ـ شأنه شأن الطبيعيين الاسكتلنديين ـ يرى للعقائد الطبيعية دوراً أساسياً في المعرفة البشرية. أساس هذا التفسير هوأن لا نعتبر هيوم تجريبياً بسيطاً غير متفطن لنواقص النزعة التجربية وصعوباتها.

يمكن ملاحظة نموذج لهذه النزعة الطبيعية في القسم الثاني عشر من كتاب (حوارات...). في هذا القسم يلاحظ تغيير مريب في موقف فيلون الذي يعتبر على طول الكتاب طرفاً معارضاً لبرهان النظام، بينما في مستهل البحث، ومع أنه يخالف أن يكون نظام العالم دالاً على خالق ذكي للعالم، نراه يتخذ فجأةً موقفاً مختلفاً ويقول:

حتى أبعد الناس عن الدقة وأكثرهم جهلاً يواجه في كل مكان هدفاً وقصداً وتخطيطاً، ولا يمكن لأيّ إنسان أن يتصلب في الأنظمة الباطلة بحيث يرفضها دائماً. أنْ لا تفعل الطبيعة أيّ عمل عبثي فهذه قاعدة يبرهن عليها بمجرد التدبّر في آثار الطبيعة بعيداً عن أية دوافع دينية، ولصرف الاعتقاد القويّ بصحّتها. عالِم التشريح الذي يشاهد عضواً أووريداً جديداً، لا يركن إلى الراحة حتى يكتشف فائدته والغاية منه. من الأسس المهمة للنظام الكوپرنيكي القاعدة القائلة إن الطبيعة تعمل وفق أبسط الأساليب، وتنتقي أنسب الوسائل للغايات، ومعظم

المنجمين وعلماء الفلك يوافقون هذا المبدأ المتين للدين والتدين من دون التفكير فيه. نفس هذا الشيء ممكن المشاهدة في سائر جوانب الفلسفة. وعليه فإن كل العلوم تقريباً تقودنا لاشعورياً إلى قبول مبدع ذكي أول (هيوم، 1994م، ص 172).

من دون الاعتقاد بالنظام والغائية (الهدفية) في العالم لا يقوم علمٌ بشأن العالَم، وكل عالِم يؤمن مسبقاً بمبدأ العلية ومبدأ رتابة الطبيعة، وإلاّ تعذّر إطلاق أي خطة أومشروع للبحث حول عالم الطبيعة. يعترف هيوم في مواطن عديدة بمثل هذه المعتقدات الطبيعية. وكما أوضحنا في بحثنا حول النزعة الطبيعية عند هيوم، فهويعتقد أنه من دون هذه العقائد الطبيعية غير الاكتسابية لا يقوم أي برهان أواستدلال، ومع أن هذه العقائد لا تقبل التبرير والتسويغ أبداً، لكنها أساس تسويغ كل المعتقدات والآراء الأخرى. إنها عقائد ضرورية لاستمرار حياة الإنسان، ومن دونها لن تعود الحياة ممكنة بالنسبة للبشر. ولهذا لم تترك الطبيعة مهمة التوصل لهذه العقائد على عاتق العقل الإنساني الذي لا يمكن الوثوق به، بل تهديها الطبيعة نفسها للإنسان بشكل مباشر. هل الاعتقاد بخالق ذكي للعالم ـ الذي تظهر فيه آثار النظام والهدفية بوضوح ـ هوالآخر هدية الطبيعة للإنسان؟ أم أن الاستدلال التجربي هوالذي يرشد الإنسان إلى هذا المعتقد؟ يقول هيوم على لسان فيلون:

استمعُ بمتعة لاستدلال جالينوس[1] حول بنية جسم الإنسان. يقول إن تشريح جسم الإنسان يكشف عن أكثر من ستمائة عضلة مختلفة, في كل واحدة منها تراعي الطبيعةُ ما لا يقلّ عن عشرة شروط مختلفة لتتحقق الغاية المتوخّاة منها. الشكل المناسب، والحجم الدقيق، والوضعية الصحيحة حيال الغايات المختلفة، والموضع العلوي والسفلي لكل واحدة بالنسبة للكل، وتشابك الأعصاب المناسب، والأوردة والشرايين. وبالتالي ففي العضلات فقط يجب توفر وتنفيذ ما يزيد على الستة آلاف ملاحظة وقصد. وقد عدّ العِظام فكانت 284 عظماً. والمقاصد المميزة والأهداف الخاصة لبنية كل واحد من العظام تصل إلى أربعة أمور. أيّ معرض كبير للصناعة حتى في هذه الأجزاء البسيطة الرتيبة؟ ولكن إذا أخذنا بنظر الاعتبار الجلد والأنسجة والشعيرات الدموية والغدد المختلفة والأخلاط الأربعة وأجزاء البدن، فأيّ ذهولٍ متناسب مع عدد وتعقيدات الأجزاء التي نسّقت بكلّ هذا الفن، سيستولي علينا؟ كلما مضينا إلى الأمام في هذه البحوث تكشّفت لنا صورٌ أحدث للفن والحكمة. لكن مُشاهدة مَشاهد وراء متناول أيدينا في البنية الداخلية المميزة للأجزاء، وفي نظام الدماغ، وفي بنية الشعيرات الدموية عند الجنين، كل هذه الصناعات في شتى أنواع الحيوانات، وبتنوّع عجيب وتناسب دقيق، تتكرر في بنية كل نوع بما يتناسب

---

[1] - جالينوس (nelaG) (ح 031 - 102 م) طبيب يوناني مشهور عاش في القرن الثاني الميلادي، وبقي كتابه حول تشريح جسم الإنسان مقبولاً حتى القرن التاسع عشر للميلاد.

ومقاصد الطبيعة المختلفة. ولكن إذا كان إلحاد جالينوس حتى في الوقت الذي كانت فيه هذه العلوم الطبيعية ما تزال ناقصة، غير قادر على معارضة مثل هذه المظاهر الجلية، فكم يجب أن يكون الفيلسوف لجوجاً وعنوداً حتى يشكك في وجود ذكاء أعلى في هذا الزمن؟ (هيوم، 1994م، ص 173).

ما هي ثمرة الاعتراف بكل هذا النظام والتناسق المدروس في العالم؟ هل يمكن جعله أساساً لاستدلال واستنتاج عِلّيّ والاعتقاد عن هذا الطريق بوجود منظم وخالق ذكي للعالم؟

هل تعتبر العقيدة الناتجة عن مشاهدة كل هذا النظام والهدفية في عداد العقائد العلية المتوكئة على الاستنتاجات العلية؟ أم إن الوفاء لشروط الاستدلال العلّي يمنعنا عن استنتاج خالق للعالم من النظام المشهود في الطبيعة؟ يحاول هيوم في القسم الثاني عشر إثبات أن الله بالمعنى والصفات التي يؤمن بها المتدينون غير ممكن الاستنتاج من نظام العالم، وبهذا يؤكد على ما سبق أن نقلناه عن لسان فيلون من أن مشاهدة النظام في العالم لا يفرز لدى الإنسان عقيدةً عقلانية بوجود مصدر أوأصل ذكي. وما ينتج عن هذه المشاهدة هوعقيدة طبيعية تنجم عن ميول ونزعات طبيعية لدى الإنسان.

الشبه العظيم لآثار الطبيعة بالنتاجات الفنية قضية واضحة، وطبقاً لكل قواعد الاستدلال الصحيح، إذا اعتمدناها في

الاستدلال فيجب أن نستنتج بأن عللها أيضاً لها شبه متناسب. ولكن، لأن هناك أيضاً اختلافات ملحوظة فمن حقنا أن نفترض اختلافاً متناسباً في العلل، وخصوصاً يجب أن ننسب للعلة المتعالية درجةً عاليةً جداً من القدرة والطاقة أعلى بكثير مما شاهدناه لحد الآن في النوع الإنساني. إذن، هنا نستنتج بسهولة عن طريق العقل وجود إله، وإذا طرحنا السؤال القائل: على الرغم من الفارق الكبير الذي يمكن افتراضه بشكل معقول بين هذا الإله وذهن الإنسان، فهل يمكن على أساس هذه التشابهات، اعتباره بحق ذهناً أوذكاءً. لن يكون هذا السؤال سوى جدل لفظي. ما من أحد يستطيع إنكار الشبه بين العلولات، واجتنابُ البحث عن عللها لا يمكن إلّا بصعوبة. النتيجة الصحيحة لهذا البحث هي أن العلل أيضاً متشابهة، وإذا لم نقتنع بأن نسمّي العلة الأولى الأعلى إلهاً، ورغبنا في تغيير المصطلح، فما الذي يمكننا أن نسمّيه سوى الذهن أوالفكر، حتى يكتسب على هذا الأساس وعلى نحوصائب، شبهاً ملحوظاً؟ (هيوم، 1994م، ص 174 و175).

في رأي هيوم، النقطة التي بوسعها الكشف عن عدم كفاءة برهان النظام في إثبات الإله الذي يؤمن به المؤمنون، هي إنه طبقاً لهذا البرهان لا يمكن التوصّل لنتيجة حاسمة بشأن الشبه بين مبدأ العالم والذكاء والعقل البشريين.

أسأل المؤمن بالله ألا توافق أن هناك، وبسبب عدم القابلية

لإدراك الله، فرقاً عظيماً لا يقاس ولا يعرف بين ذهن الإنسان والله؟ كلما كان المؤمن أكثر إيماناً وتديناً سيجيب بالإيجاب أسرع، وسيستعد للمبالغة في الفوارق أكثر.

هنا جرى التأكيد على أن دعوى الشبه ودعوى الفارق كليهما مما يقول به المؤمنون بالله. ثم يتابع ليقول عن الملحد:

ثم أعود إلى الملحد الذي اعتقدُ أنه ملحد بالاسم فقط، ولا يمكنه أن يكون صادقاً على الإطلاق، وأسأله: أليس الانسجام والتناسق الواضح بين كل أجزاء هذا العالم شاهداً على درجة معينة من الشبه بين أداء الطبيعة في كل ظرف وفي كل عصر؟ أليس فساد الشلغم، وتناسل حيوان، وبنية الفكر البشري قوى من المحتمل أن يكون لها قليل من الشبه ببعضها؟ مستحيل أن ينكر الملحد هذا الشيء، بل سيعترف بهذا الشبه بسهولة. بعد كسب هذا الامتياز سوف أجعله يتراجع إلى الوراء أكثر، وأسأله: أفلا يحتمل أن يكون المصدر الذي رتّب نظام العالم أول مرة ولا يزال يحافظ عليه، له قليل من الشبه الذي لا يدرك بباقي أداءات الطبيعة وأعمالها وتصرفاتها؟ وأنه يشبه نظام ذهن الإنسان وفكره بين كل مظاهر الطبيعة؟ يجب عليه قبول ذلك حتى لولم يعجبه القبول (هيوم، 1994م، ص 176).

وهكذا، يشير فيلون إلى أن الشبه والاختلاف بين الله وذهن الإنسان مقبول حتى عند الملحد. إذن، الفارق بين المؤمنين

والملحدين يرجع إلى درجة هذا الشبه والاختلاف. مؤمنون بالله مثل كليانتس يعتقدون بالشبه، ويمددون هذا الشبه ليشمل الصفات الأخلاقية أيضاً. يقول فيلون في هذا البحث: لأن قضية درجة الشبه لا تقبل القياس الدقيق، يتعذر الحكم حول حدود الشبه بين ذهن الإنسان والله. وهكذا لا نستطيع التوصّل إلى معرفة للصفات الإلهية انطلاقاً من معرفتنا لصفات الإنسان.

يعتقد المؤمن بالله أن الذكاء الأصلي الأول يختلف اختلافاً كبيراً عن ذكاء الإنسان، ويعتقد الملحد بأن المصدر الأصلي للنظام يشبه الذكاء البشري شبهاً قليلاً. طيب، أنتم أيها السادة تتناقشون حول الدرجات وتدخلون في قضية لا تقبل أي معنى دقيق، وبالتالي فإنها لا تؤدي لأية نتيجة. إذا كنتم لجوجين لهذه الدرجة فلن أتعجب من أن تغيروا موقفكم بشكل لا معنى له. في حين يبالغ المؤمن بالله من جهة حول الفوارق بين الموجود المتعالي والمخلوقات الضعيفة والناقصة والمتغيرة وغير المستقرة والفانية، ويضخّم الملحد من جهة ثانية أوجه الشبه، فإن الشبه بين كل أداءات الطبيعية موجود في كل دورة وفي كل ظرف وفي كل موضع. إذن، انظروا أين هوموطن النقاش الحقيقي. وإذا لم تستطيعوا إزاحة هذا النزاع وإنهاءه فحاولوا على الأقل أن تجدوا حلاً لخصامكم (هيوم، 1994م، ص 176).

يعتقد هيوم أنه حين لا تكون نتيجة برهان النظام شيئاً سوى الاعتراف بوجود مبدأ شبيه بالإنسان، ولا يساعدنا في معرفة

صفات الله، فكأنما لا توجد نتيجة مهمة تترتب عليه:

هل كما يعتقد بعض الناس حسب الظاهر، يلخّص اللاهوت الطبيعي نفسه في قضية بسيطة رغم أنها غامضة إلى حدما، أوغير مُعرَّفة على الأقل، هي أن علة أوعلل نظام العالم من المتحمل أن يكون لها شبه قليل بذكاء الإنسان؟ إذا لم تكن هذه القضية قابلة للاتساع والتغيير أوالتفسير الخاص أكثر، وإذا لم تؤد إلى نتيحة تؤثر في حياة الإنسان، أولم يكن بوسعها أن تكون سبب فعل أوبعث أوزجر، وإذا عجز الشبه رغم كل نواقصه عن أن يُحمَل على أكثر من العقل الإنساني، ولم يستطع الانتقال إلى سائر كيفيات الذهن بأية درجة من الاحتمال، إذا كان هذا هوالواقع، فما الذي يستطيع أن يفعله حتى أكثر البشر فضولاً وتأملاً وتديناً فوق أن يسلّم تسليماً فلسفياً بسيطاً أمام هذه القضية؟ وما الذي ينتج من هذه العقيدة أكثر من أن تنتصر البراهين التي تقوم عليها هذه القضية على الاعتراضات التي تسجَّل ضدها؟ (هيوم، 1994م، ص 184 و185).

وبهذا، يحدد فيلون موقفه العام حيال برهان النظام. إنه يعتقد أن برهان النظام يأخذ بأيدينا إلى وجود منظم للعالم، لكنه لا يتحفنا بأكثر من هذا.[1] أضف إلى ذلك أن إرشاد برهان النظام إلى وجود الله لا يتم بأسلوب الاستنتاج العلي أوالاستدلال

[1] - كما سبق أن قلنا فإن فائدة برهان النظام إيصالنا إلى ما وراء الطبيعة وإثبات الناظم، ولا نتوقع أكثر من هذا منه، وهذا المكسب بحد ذاته مهم للغاية.

المنطقي، إنما هذه هي النتيجة الطبيعة لمشاهدتنا للنظام أنْ نعترف بوجود المنظم أوالناظم. وهكذا، فأن حصيلة البحوث الفلسفة حول موضوع الله في رأي فيلون وطبقاً لمرتكزات هيوم، لا تعدوأن تكون شيئاً قليلاً قد يقلل من أهمية الخوض في سجالات اللاهوت الطبيعي المعقدة.

قبل أن نتطرق لتحليل اللاهوت الطبيعي عند هيوم، نستعرض نموذجاً لهذا المنحى في فكر توماس ريد.

1.11. نموذج من الفهم الطبيعي لبرهان النظام

قبل هذا[1] تحدثنا عن فلاسفة العقل المألوف الاسكتلنديين، وعرضنا تقريراً لآراء توماس ريد. أشرنا هناك إلى أن من الحقائق الماورائية الضرورية حسب فهم توماس ريد ـ والاعتقاد بها هواعتقاد طبيعي غني عن التبرير والتسويغ ـ أن بالمستطاع استنباط تخطيط العلة وتدبيرها من مؤشرات وعلامات التخطيط والتدبير في المعلول. إدراج هذه العقيدة في عداد العقائد الضرورية الطبيعية يعني أننا بمشاهدة نظام وتخطيط في ظاهرة من الظواهر، ومن دون أن نلج في عملية استنتاج، من قبيل الاستنتاجات التجربية أوالبرهانية، نكتشف وجود مُخطّط ذكي هوعلة النظام المشهود في المعلول.

يقرر توماس ريد برهان النظام على النحوالتالي:

[1] - راجع ص 69.

1 ـ التخطيط والذكاء في العلة يمكن استنباطهما على نحويقيني من علامات ومؤشرات التخطيط والذكاء في المعلول.

2 ـ ثمة في متن الواقع أوضح علامات التخطيط والتعقل في آثار الطبيعة.

3 ـ آثار الطبيعة معلولة لعلة عاقلة وذكية.

العبارتان 1 و2 في هذا الاستدلال مقدمتان، والعبارة 3 هي نتيجة الاستدلال.

يؤكد توماس ريد أن المقدمة 2 واضحة ناصعة لأي مشاهد منصف دقيق، فهويقول: حيثما نظرنا تتجلى أمام أنظارنا علل العالم الغائية (تاغي، 2004م، ص 294). وهويستشهد بأنظمة نظير نظام النجوم، والمجموعة الشمسية، وحياة النباتات وأعضاء الحيوانات وغرائزها، وجسم الإنسان وذهنه، ويتحدث بكل مهارة عن قوى الإنسان وطاقاته وغرائزه وعواطفه الطبيعية ومراحل رشده وميوله، والتي جعلت منه كائناً فريداً، وساعدته على مواصلة حياته، فيقول: العلم باكتشافه لحالات أكثر من النظام في العالم يعزز برهان النظام (تاغي، 2004م، ص 294).

يعتقد ريد أن المقدمة الأولى من برهان النظام هي من المبادئ الأساسية التي نعلمها دون الحاجة لأي برهان أوتجربة، وحقيقة من الحقائق الضرورية الغنية عن التبرير. من وجهة نظره، لأن

القول بوجود علة ذكية عن طريق مشاهدة علامات التخطيط والذكاء في المعلول ليست ثمرة الاستدلال العقلي أوالتجربي، إذن لا بدّ أنها من المبادئ والأصول الأساسية. ثمة في الفاهمة البشرية نور يدلنا على صحة هذا المبدأ في مواطن استخدامه (لوغان، 2002م، ص 229).

هل المراد من هذا المبدأ علاقة ضرورية بين علامات التخطيط والنظام في المعلول ووجود العقل والتدبير في العلة؟ أم المراد وجود علاقة ضرورية بين علامات التخطيط والنظام في المعلول والاعتقاد بوجود العقل والتدبير في العلة؟ قبل الإجابة ينبغي التذكير بأن توماس ريد لا يدرج هذا المبدأ ضمن الحقائق الضرورية المنطقية والرياضية. الحقائق الضرورية المنطقية والرياضية نقيضها مستحيل. بعبارة أخرى: إنكار الأصول والمبادئ والحقائق الضرورية المنطقية والرياضية يستلزم التناقض، كما كان يقول هيوم عن العلاقات الضرورية بين التصورات بأن إنكارها يستدعي التناقض، وبالتالي فنقيض أية قضية صادقة من هذا القبيل، مستحيل منطقياً.

حيث أنه يمكن العثور على أنظمة ليس صانعها موجوداً ذا شعور، نكتشف أن المقدمة الأولى في استدلال ريد يفترض أنها لا تتوخى ادعاء علاقة ضرورية منطقية بين نظام عالم الطبيعة ووجود علة ذكية. يقول ريد نفسه في إحدى الفقرات:

إذا تكوّن بمجرد حركة الأمواج شكل دائرة أوبيضوي على رمال الساحل، فإن احتمال هذا الحدث ضئيل جداً. العلة غير الذكية لا تستطيع أبداً رسم دائرة، ناهيك عن أن تستطيع مثلاً وضع عجلة بصورة صحيحة في ماكنة. ولكن إذا كان أمامنا شكل بيضوي أوعجلة وضعت بشكل صحيح، ونسمع أن أحدهما كان نتيجة الصدفة العمياء، فسوف ترتعد فرائصنا فوراً خوفاً على عقيدتنا. إذن، قد نستنتج بشكل يقيني أن العالم النامّ عن كل هذا العقل والتخطيط يجب أن يكون صنيعة علة مخططة وعاقلة (تاغي، 2004م، ص 295).

كما يلاحظ في هذه العبارة فإن انطباع شكل منظم على الساحل من دون تدخل عامل ذكي هواحتمال ضئيل، إذن لا يمكن القول إن مثل هذا الشيء مستحيل في رأي توماس ريد، وإلّا لقال إن مثل هذا الشيء غير متحمل، لا أن احتماله ضئيل.

الاعتقاد بوجود أعلى مدعوم بالدليل بنفس درجة الاعتقاد بوجود أذهان غير أذهاننا. نستنتج من الأعمال الإنسانية الموجّهة من قبل العقل والتخطيط أن هذا الموجود له ذهن ذكي، ولا دليل لدينا على هذه النتيجة سوى:

حتى في تكوّن جسم الإنسان توجد علامات تخطيط أكثر بكثير من أي سلوك إنساني. في كلا الحالتين، لا نرى العلة [بخصوص أفعال الإنسان لا نرى الذهن الذكي، وبخصوص جسم الإنسان

لانرى العلة]، لكننا نعرفها من خلال معلولاتها (تاغي، 2004م، ص 295).

لوكان الأفراد الذين نرى أعمالهم وسلوكهم، قد عملوا بشكل أتوماتيكي، لما وقع أي تناقض، مع ذلك نمتلك على أساس مشاهدة سلوكهم أدلة متقنة جداً لصالح الاعتقاد بوعيهم وذكائهم. هذه الأدلة قاطعة وحاسمة بما يكفي من دون أن توجب نتيجتها. نفس هذه النقطة تصدق أيضاً على دلالة علامات التخطيط والتدبير على وجود ناظم ذكي. هذان الدليلان يشبه أحدهما الآخر، إذن لوقبلنا أحدهما ورفضنا الآخر لم نقم بشيء معقول. كيف نقبل وجود أذهان باقي الناس على أساس أدلة واحدة، ولا نقبل على أساس أدلة من نفس النوع أن يكون للعالم المنظَّم، ناظمٌ؟! بالإضافة إلى وحدة أدلة هاتين العقيدتين فإن مستوى الأدلة المؤيِّدة لوجود الله الناظم ليست بأقل من الأدلة المؤيدة لوجود الأذهان الأخرى، إذن:

الإنسان الذي يدّعي أن برهان العلل الغائية ليس قوياً، إذا أراد أن لا يقع في عدم الانسجام في آرائه، يجب أن يعتقد أنه لا يوجد أي دليل على وجود أي موجود ذكي سواه (تاغي، 2004م، ص 296).

وهكذا، بما أن مشاهدة نظام نابع من عامل ذكي ممكنة منطقياً، وأيضاً بما أن الأفراد الذين تصدر عنهم سلوكيات ذكية

يمكن منطقياً أن يتصرفوا بنحوأتوماتيكي، نستنتج أن ضرورة المقدمة الأولى من وجهة نظر توماس ريد ضرورة طبيعية وليست منطقية. على افتراض قبول أن مراد توماس ريد هوالضرورة الطبيعية، هل ستنتج المقدمتان 1 و2 العبارة 3؟ للإجابة نكرر مرة أخرى المقدمات طبقاً للتفسير المطروح للمقدمة 1:

1 ـ يمكن أن نستنبط التخطيط والذكاء في العلة، على نحويقيني، من علامات ومؤشرات التخطيط والذكاء في المعلول [وهذا الاستنباط طبعاً ليس استنباطاً أواستنتاجاً منطقياً يقيناً وضرورياً، بل هواستنباط بالضرورة الطبيعية].

2 ـ ثمة في متن الواقع أوضح علامات التخطيط والعقل تتجلى في آثار الطبيعة.

ونسأل الآن: ماذا ستكون نتيجة هاتين المقدمتين؟ الظاهر هوأن النتيجة المنطقية لهاتين المقدمتين هي:

3 ـ يمكن القول على نحوضروري طبيعي إن آثار الطبيعة معلولة لعلة عاقلة وذكية.

هذه النتيجة غير متساوية مع النتيجة المذكورة سابقاً. في هذه النتيجة لا يجري الحديث عمّا يوجد في الواقع، إنما الكلام عن ظاهرة داخل وجودنا. الكلام هنا عن أننا نقول بشكل طبيعي عند مشاهدة نظام عالم الطبيعة إن العالم معلول لعلة ذكية ومخططة،

ولكن لا نقول إن العالم بالضرورة معلول لعلة ذكية ومخططة.

ثمة هنا اختلاف مهم يتعلق بالشكل المنطقي للتبيينات العلمية. قيل سابقاً إن التبيينات التي تتم على أساس نموذج القانون الشامل، هي على شكلين. إذا كان القانون المذكور في المقدمات المبيِّنة قانوناً كلياً، تتوجب العبارة (أوالقضية) الطالبة للتبيين من قبل مقدماتها. ولكن إذا كان القانون المذكور في المقدمات المبيِّنة قانوناً احتمالياً فلن تتوجب العبارة أوالجملة الطالبة للتبيين، بل يقال فقط إن صحة الجملة الطالبة للتبيين، وبعبارة ثانية وقوع الظاهرة الطالبة للتبيين، متحملٌ أومتحمل جداً.

إذا لم نعتبر استدلال توماس ريد تبيينياً من قبيل التبيينات القياسية ـ القانونية، فسيكون هناك افتراضان آخران، الأول أن نعتبرها من قبيل التبيينات الاحتمالية، وعندئذ ستكون محصلة استدلاله أن الطبيعة تفرض علينا أن نؤمن، باحتمال قريب من اليقين، بأن علّة العالم موجودٌ مخطط ذكي. ولوأردنا التعبير عن هذه الفكرة بمصطلحات هيوم، ربما استطعنا القول: برهان النظام دليل على وجود الله في حدود الدليل التام،[1] بحيث رغم أن نقيضه ليس مستحيلاً ولكن لا محل للشك في صحته. لهذا اليقين أوعدم الشك طبعاً جذوره في طبيعة الإنسان الذي لا يبالى في مثل هذه الأحوال وظروف لاحتمال الخلاف

[1] - proof.

المنطقي. والافتراض الثاني هوأن لا نعتبر بيان توماس ريد هذا استدلالاً تبيينياً من الأساس، بل نعدّه إخباراً بعقيدة طبيعية حتمية. في كلا الافتراضين الأخيرين، طبيعتنا هي التي تخلق العقيدة في داخلنا، وليس العقل أوالاستدلال.

2-11. هيوم والفهم الطبيعي لبرهان النظام

هل يمكن في ضوء ما نقلناه من القسم الثاني عشر من (حوارات...) أن نعتبر هيوم من أنصار الفهم الطبيعي لبرهان النظام؟ يذهب بعض شرّاح هيوم إلى أن الفهم أوالتصور الطبيعي ليس مشهوداً في القسم الثاني عشر من (حوارات...) وعلى لسان فيلون وحسب، بل قبل ذلك وفي القسم الثالث أيضاً نراه ونقرؤه على لسان كليانتس (لوغان، 2002م، ص 227):

قد نواجه جماليات في الكتابة تبدوفي الظاهر بخلاف قواعد الإنشاء، وعلى الرغم من معارضة كل معايير النقد الأدبي ومرجعية الأساتذة الرسميين في الفن، فإنها تشدّ الإنسان وتجذبه إليها وتثير فيه الخيال. وإذا صحّ ما تقوله من أن الاستدلال لصالح الإيمان بالله يتعارض مع أصول المنطق، فإن تأثيره العام الذي لا يقاوم يثبت بجلاء أنه ربما كانت هناك استدلالات بلا قاعدة من قبيل ما يوجد حول الإنشاء، موجودة أيضاً حول وجود الله. عالم منتظم ككلام منسجم فصيح، مهما ظهرت فيه من عيوب، سيبقى دليلاً

تاماً لا يقبل المعارضة على التخطيط والهدفية (هيوم، 1994م، ص 119).

الاستدلالات بلا قاعدة[1] بدل أن تتبع قواعد العقل، تعتمد على المشاعر وتثير قوة الخيال، ولها تأثير عام لا يقاوم. بحيث أن الشواهد الموجود في تلك الاستدلالات تظهر بقوة شديدة لا يمنعنا عن الاعتراف بنتائجها إلّا الجزم الأعمى. ثمه شعور خاص يحضنا على تقبل النتائج دون تريث: (خذ العين بنظر الاعتبار وشرّحها وأدرس بنيتها وتكوينها، ثم حدثني عن شعورك، أفلا يسري فيك على الفور تصورُ صانعٍ، وبقوةٍ تجاري قوة الشعور والحس؟) (هيوم، 1994م، ص 119). في هذه الحالة لم يحصل أي استدلال أوحسابات، وإذا اعترض معترض على تناسب الشواهد أوكيفيتها بالمقارنة للنتيجة المستخلصة، فلن يمنع ذلك من الاستنتاج. هنا تتدخل قوة الخيال وتستنتج نتيجتها دون مبالاة بقواعد الاستدلال العقلاني. هذه اللامبالاة لا تعني ضرب القواعد عرض الجدار، إنما الاهتمام بها في مثل هذه الظروف والأوضاع حالة عبثية وفي غير محلها. في مثل هذه الأحوال يبدوأن ذلك النور الذي قال توماس ريد أنه مودع في فاهمة الإنسان يبدأ بالإشعاع والعمل، ويرى بنفسه صحة النتيجة مباشرة دون توسط الأدلة العقلية والتجربية. الاستدلالات التي تنتهي إلى النتيجة بهذا الأسلوب هي استدلالات بلا قاعدة

[1] - irregular.

أوبخلاف القاعدة، أي بالرغم من عدم تطابقها مع قواعد الاستدلال العقلي أوالتجربي، إلاّ إنها تقنع الإنسان بنتائجها، وطبيعتنا لا تقوى على مقاومتها.

ما قيل في بحوث سابقة حول الاستدلال العلّي التمثيلي لإثبات وجود الله هوفي الواقع استدلال يريد اتباع قواعد الاستدلال العلّي. وإذا كانت هناك مثل هذه النيـّة فهناك حسب رأي هيوم نواقص كثيرة في هذا الاستدلال المقعّد.

على أن الاستدلال الذي سنعرضه الآن على لسان كليانتس استدلال بلا قاعدة وخارج إطار قواعد الاستدلال العلّي التمثيلي، لذا فإن أموراً مثل الشبه التام بين طرفي التمثيل والتي لا تحصل إلاّ في حال كونهما من نوع واحد، ليست ضرورية ولا تلزم مراعاتها في الاستدلال عديم القاعدة. وكذا الحال بالنسبة للشرط الآخر للاستدلالات التمثيلية التي يجب وفقاً له أن نكون قد شاهدنا الآصرة بين العلة والمعلول مرات عديدة في الماضي. في الاستدلال بلا قاعدة ليست هذه المشاهدات السابقة المتكررة بالأمر الضروري. لذلك لا توجد عقبة أمام الاستدلال بلا قاعدة بغية معرفة العلة بالنسبة لعوالم لم نشاهد حتى لمرة واحدة علاقتها بعلتها الموجدة لها. بعبارة أخرى، إذا كانت فرادة العالم عقبة تحول دون استخدام الاستدلال العلي لكشف علة ذلك العالم، فإنها لا تعدّ في الاستدلال بلا قاعدة عقبة تمنع استخدام هذا الاستدلال.

على الرغم من فرادة العالم يمكن بالاستدلال عديم القاعدة (غير المقعّد) البحث عن علته. ما ورد في بحوث سابقة كان دوماً على أساس قواعد الاستدلال العلي. إذ لأيّ سبب نعتبر محتويات القسم الثالث من (حوارات...) خارج نطاق قواعد الاستدلال العلي، ونعتبرها استدلالاً بلا قاعدة؟ الجواب هوأن من يتبنّى البرهان هنا يقول بصراحتة إنه لا يحتاج لإثبات الشبه بين آثار الطبيعة والمصنوعات البشرية، لأن هذا الشبه بديهي ولا يقبل الإنكار (هيوم، 1994م، ص 117). من منظار صاحب الاستدلال عديم القاعدة، اعتراضات المعترضين لا وجه لها وفي غير محلها، لأنهم يريدون تأمين معايير الاستدلال العلي، ومعايير الاستدلال العلي التمثيلي مقعّدة (قواعدية تتبع قواعد معينة)، لذلك يطالبون بإثبات الشبه الكافي بين العالم والمصنوعات البشرية.

والحال أن هذا الشبه غنيّ عن أي إثبات. اعتراضات المخالفين هي من وجهة نظر المنافح عن البرهان، مثل إنكار الحركة من قبل بعض الفلاسفة. كيف يمكن محاججة مثل هؤلاء الفلاسفة؟ السبيل الوحيد هوعرض نماذج وأمثلة ومصاديق للحركة أمامهم فنحضّهم على الاعتراف بوجود الحركة، والتخلّي عن استدلالاتهم ومغالطاتهم الوسواسية. هنا أيضاً، السبيل الصحيح لمناظرة معارضي برهان النظام ليس النقاش والتشكيك في صحة اعتراضاتهم، إنما يجب الإتيان

بنماذج وأمثلة بمجرد الإطلاع فيها على نظام المعلول يتجلى الاعتراف بوجود علة ذكية.

الأمثلة الواردة لهذا الهدف في القسم الثالث تدل على أن المدافع عن برهان النظام لا يريد هنا النافحة عن طريق القول بأن برهانه يتوفر على كل شروط الاستدلال العلي التمثيلي، إنما يروم في مقام الدفاع عن برهانه، الاعتماد على مناعة استنتاج العلة الذكية نتيجة مشاهدة نظام العالم، وعدم القدرة على مقاومة هذا الاستنتاج.

لنفترض أن صوتاً فصيحاً يسمع عبر الغيوم، وهوأبلغ وألطف من أيّ صوت يستطيع الفن البشري أن يوجده. لنفترض أن هذا الصوت يذاع في وقت واحد بين كل الأمم والشعوب ويتحدث مع كل شعب بلغته ولهجته، ولنفترض أن المفردات التي تصدر ليست ذات مضمون ومعنى صحيح فقط، بل وتروي تعاليم قيمة جداً عن موجود خيّر أفضل من الإنسان. هل يمكن أن تتردد للحظة واحدة بشأن علة هذا الصوت؟ أفلا يجب أن تنسبه فوراً إلى خطة وقصد؟ (هيوم، 1994م، ص 117).

الغاية من طرح هذا النموذج الافتراضي هي: على الرغم من وجود اختلافات بين صوت الإنسان والصوت القادم من بين الغيوم، فإننا ننسب على الفور هذا الصوت الفصيح اللطيف إلى علة تشبه علة الأصوات الإنسانية. إذن، في مثل هذه المواطن

لا وجه للمعايير العقلية اللازمة المراعاة في الاستدلال العلي التمثيلي، ونحن نسارع إلى الاستنتاج دون خوف من النواقص والثغرات.

إذن، الاعتراض على عدم الشبه بين الصناعات البشرية والنظام الموجود في العالم في موضوع برهان النظام هوالآخر بلا وجه وخارج نطاق الموضوع. وكذلك الاعتراض على فرادة العالم والقول إن هذه الفرادة تمنع الاستدلال العلي لتشخيص علة الشيء الفريد. في هذه الحالة أيضاً سيكون ادعاء المدافع عن الاستدلال عديم القاعدة أن الإنسان بطبيعته يستنتج في مثل هذه الحالات على أساس الشبه. الصوت الفصيح كالعالم شيء فريد ولم تكن لدينا أية تجربة سابقة له، بيد أن هذه الفرادة لا يمكنها الحيلولة دون ردود الفعل الطبيعية عند الإنسان. بمشاهدة حالات الشبه بين الصوت الفصيح وصوت الإنسان نحكم على الفور بأن علة الصوت الفصيح شبيهة بالإنسان. وحول العالم أيضاً على الرغم من فرادته فإن طبيعة الإنسان بالشكل الذي يدفعه، بمشاهدة حالات الشبه بين نظام العالم والنظام الصناعي في الماكنة، إلى الحكم بالشبه بين العلة الناظمة في العالم وعلة النظام في الماكنة. وفي سياق الاستدلال والاستشهاد بالنماذج والأمثلة، يسوق هيوم مثالاً آخر ليدلل على أنه بالرغم من غياب معايير الاستدلال العلّي، إلّا أن هناك استدلالاً بلا قاعدة يجرى ويتحرك ويمكنه إقناع الإنسان بنتائج لا يمكن استنتاجها بقواعد الاستدلال المنطقية.

افترض أن هناك لغه طبيعية عامة لا تتغير ومشتركة بين كل أفراد النوع البشري، وكتب [مكتبة نباتية] هي نتاجات طبيعية تواصل حياتها كالحيوانات والنباتات عن طريق الوراثة والتناسل....

على ذلك، إفترض أنك تدخل مكتبتك المليئة بالكتب الطبيعية [أوالنباتية] والتي تحتوي أعمق عقل وألطف جمال. فهل يمكن أن تفتح أحد تلك الكتب وتشك في أن علته الأولى لها أكبر الشبه بالذهن والعقل؟ عندما يتحدث ذلك الكتاب ويستدل ويبحث ويحتج ويعزز آراءه ونظرياته، وعندما يتمسك بالعقل المحض حيناً وبالمشاعر حيناً، وحين يجمع ويرتّب، ويصوغ كل فكرة بما يتناسب وموضوعها، فهل يمكنك أن تصرّ على الادعاء أن كل هذا لا معنى له حقاً، وأن الصورة الأولية لهذا الكتاب أودعت في أصلاب أجداد الأوائل بدون تفكير أوهدف؟ (هيوم، 1994م، ص 118).

في هذا المثال أيضا نحكم فوراً دون الاكتراث لشروط ومعايير الاستدلال العلي التمثيلي، أن المصدر الأول للكتب الطبيعية أوالنباتية هومصدر له عقل وفكر وتخطيط. هذا في حين ما تسجّله تجاربنا الماضية هومشاهدة ظهور ونشأة الكتب من آبائها عن طريق التوالد والتناسل أوالنبات والولادة. وعليه، إذا اعترض معارض الاستدلال عديم القاعدة بأن الذهن والفكر ليسا المصدر الوحيد للنظام والهدفية، بل هناك مصادر أخرى

كالمصادر النباتية والحيوانية، وبذلك توجد علاوة على فرضية انبثاق النظام المشهود في العالم من الذهن والفكر فرضيات أخرى، سيكون الجواب أنه في مثال المكتبة الطبيعية أيضاً رغم وجود مثل هذه الفرضية البديلة، إلاّ أن الطبيعة دفعتنا نحواستنتاج علة ذكية، وفي خصوص علة العالم أيضاً يحررنا استنتاجنا الطبيعي من الشكوك التي تبثها الفرضيات البديلة، ويمنحنا عقيدة طبيعية.

هذا الأسلوب من الاستدلال ليس الستدلالاً عقلانياً على الإطلاق، بل يعتمد فقط على الطبيعة، ويجعل نتيجة هذا الاستدلال الطبيعي موثوقة ومعتمدة على أساس الذهنية القائلة بأن الطبيعة سلّحت الإنسان بما هوضروري لبقائه. ينكر بعض شرّاح هيوم الاستدلال بلا قاعدة أوالتصور الطبيعي لبرهان النظام، ويقولون إن مثل هذا الفهم لبرهان النظام لا يمكن أن يكون مقبولاً عند هيوم، لأن العقائد الطبيعية من قبيل الاعتقاد بوجود واستمرار العالم الخارجي المستقل عن إدراك الإنسان، والاعتقاد بمبدأ رتابة الطبيعة وشَبَه المستقبل بالماضي، والاعتقاد بإمكانية الثقة بالحواس، هي عقائد لا ينالها الضير من أي استدلاك تشكيكي. هذه العقائد، وعددها قليل، بالنحوالذي حتى لوأقام شخص أدق الاستدلالات على الشك وأصرّ عليها، فعندما يخرج من أجواء النقاش والاستدلال، ويعود إلى حياته اليومية، سيعود عملياً إلى تلك العقائد ويعمل وفقاً لها. هذه

المجموعة من العقائد ثمرة الغريزة والميول الطبيعية التي لا تقاوم لدى الإنسان.

للمعتقدات الطبيعية سمات مشتركة فيما بينما، وهذه السمات المشتركة هي:

1 ـ العقائد الطبيعية متقدمة على كل تعقل واستدلال، ولا يمكن لأي استدلال أوبرهان أن يفرض على الإنسان تركها لمدة طويلة.

2 ـ العقائد الطبيعية هي قبليات علوم وأعمال الكائنات العاقلة التي تعيش بشكل منسجم ومتناسق مع الظواهر المقبولة للأشياء. هذه المعتقدات الطبيعية مما لا مفرّ منه، وليس باستطاعة أيّ شخص أن يمارس نشاطه في العالم من دونها.

3 ـ هذه العقائد عامة شاملة ولا تختص بشعب أوثقافة معينة، ويؤمن بها العالم والعامّي في كل زمان ومكان (غسكين، 1998م، ص 337).

إذا كانت السمات والخصوصيات المذكورة أعلاه مشتركة بين كل المعتقدات الطبيعية، فهل الاعتقاد بالله يمتاز بهذه السمات ليمكن القول إنه عقيدة طبيعية؟ ليس لهيوم موقف حاسم في هذا الخصوص كما سنرى في بحوثه وآرائه في كتاب (التاريخ الطبيعي للدين). في ذلك الكتاب ينحاز هيوم أحياناً ـ

بل غالباً ـ إلى أن لا يعتبر الاعتقاد بالله عقيدة مشتركة عامة، ويقول أحياناً إن الاعتقاد بالماوراء عقيدة مشتركة بين كل الأقوام والشعوب في كل الأزمنة.

مهما يكن، فإن البعض يقولون في معرض رفضهم أن يكون هيوم قد قرأ برهان النظام قراءةً طبيعية: ليس الاعتقاد بالله عقيدةً عامة شاملة، ولا هي عقيدة لاتقاوم ولا مناص منها. معرفة العالم، وكذلك النشاط والعمل في العالم وإقامة علاقات معرفية متناغمة مع ظواهر العالم لا تتوقف على الإيمان بالله. وبالتالي لا يمكن اعتبار هذه العقيدة عقيدة طبيعية (غسكين، 1998 م، ص 337).

قيل في قضية العقيدة وفرقها عن الأوهام إن العقائد العلية حصيلة عملية غريزية وطبيعية في الإنسان.

لقد عُجن الإنسان على أنه لوشاهد علاقة متكررة بين شيئين في الماضي، فبمجرد أن يشاهد أحد ذلكم الشيئين ينبثق في ذهنه تصور آخر، وعلاقة هذا الانبثاق وجود شيء خارجي يتداعى تصوره في الذهن.

هل العقائد العلية كلها متفق عليها بين البشر؟ وهل جميع العقائد العلية تعتبر شروطاً لعلم الإنسان وعمله في الطبيعة؟ إذا كان الجواب سلبياً فيجب أن نعترف بوجود عقائد علية ليست عامة ويمكن رفضها (يمكن مقاومتها)، ويمكن

مواصلة الحياة من دونها، وإذن، فالمعتقدات العلية ليست دوماً معتقدات طبيعية، مع أن نفس الانتقال الناتج عن التعويد من العلل إلى المعلولات ومن المعلولات إلى العلل يعدّ ظاهرة طبيعية (هيوم، 1978م، ص 225). تفرض علينا الطبيعة أن تكون لنا عقائد علية لتمكننا من مواصلة الحياة. ولكن في أثناء الانتقال الطبيعي من العلة إلى المعلول أومن المعلول إلى العلة، قد يقع الإنسان أحياناً في أخطاء. مثلاً، الشخص الذي يشعر في الظلام أنه يرى أشباحاً وأرواحاً، أويشعر أنه بالرغم من عمله بصورة طبيعية إلّا أن أداءه في الواقع خارج عن السياق العادي للطبيعة (هيوم، 1978م، ص 225). إذا لم نعتبر الاعتقاد بوجود الله، وهوثمرة الاستدلال العلي، عقيدةً طبيعية، فكأننا نعتبره مساوياً للاعتقاد بوجود أرواح في الظلام، ونعتبر الاستدلال العلي المنتج لهذه العقيدة استدلالاً غير معتبر وخارجياً عن سياق الطبيعة.

هل الموقف النهائي لهيوم هوأن الاعتقاد بوجود الله عقيدة غير مقبولة بسبب كونه ثمرة استدلال تمثيلي، ولأنه لا يؤمّن معايير الاستدلال التمثيلي العلي؟ ربما أتيح للقسم الثاني عشر من (حوارات...) أن يقدم لنا فهماً صحيحاً لموقف هيوم.

يرى هيوم أن الاعتقاد بالله ممكن الطرح على مستويين. أولاً أن نعترف بوجود ناظم ذكي له قليل الشبه بصفات

الإنسان. وثانياً أن نعتبر الله متصفاً بصفات طبيعية وأخلاقية تشبه صفات الإنسان. في ضوء الآراء المطروحة في القسمين الثالث والثاني عشر، يمكن اعتبار المستوى الأول من الإيمان بالله عقيدة طبيعية، بمعنى أن الاعتقاد بأن مصدر العالم له شبه وإن كان ضعيفاً قليلاً بذهن الإنسان وذكائه، عقيدةٌ طبيعية. أما المستوى الثاني فليس عقيدة طبيعية، إنما هوفي رأي هيوم حصيلة الاستخدام المغلوط للاستدلال العلي في برهان النظام. وبكلام آخر، المستوى الأول من الاعتقاد بالله هوحصيلة عملية عامة لا محيص منها في الإنسان، وهونفسه أيضاً عقيدة عامة لا مناص منها. لكن المستوى الثاني ليس مقبولاً من قبل الجميع، واجتنابه ليس ممكناً وحسب، بل لقد وقع فعلاً. والخلاصة هي أن هيوم يرفض الاستدلال العلي التمثيلي في إثبات الإله الناظم الشبيه بالإنسان لوجهين، الأول إنه لا يرى هذا الاستدلال منتجاً لإثبات وجود إله بصفات أخلاقية وطبيعية شبيه بالإنسان. والثاني إنه يرى استدلالاً من سنخ آخر منتجاً، لكن ليس بطريقة عقلية بل بطريقة طبيعية تقول إن هناك شبهاً قليلاً بين خالق العالم وذكاء الإنسان وعقلة.

ربما أتيح القول بمعنى من المعاني أن الاعتقاد بوجود الله كعقيدة طبيعية بعيدة عن الاستدلال العقلي شائعة شياعاً كبيراً بين كثير من المفكرين. وفي اللاهوت الفلسفي

الحديث أيضاً هناك تيارات وظفت العقيدة الطبيعية للدفاع عن الدين. يذهب جون هيك إلى أن ادعاء شخص بأنه يعلم بوجود الله شبيه بادعائه إن (عالم الطبيعة بيئة وفضاء مستقل عنه) (غسكين، 1998م، ص 339)، أي كما أن الاعتقاد بوجود عالم مستقل عنا اعتقاد طبيعي، كذلك الاعتقاد بوجود الله اعتقاد طبيعي. وثمة عقائد مماثلة على هذا الصعيد يمكن ملاحظتها عند الفلاسفة الغربيين (غسكين، 1998م، ص 339 و340).

يبدوأن ما أطلقنا عليه تصوراً أوفهماً طبيعياً لبرهان النظام إذا كان بمعنى أن النظام الموجود في العالم يفرض علينا بشكل حتمي أن نؤمن بناظم ذي علم وتدبير يفوقان طاقة البشر ووراء العالم ـ من دون أن نعرف كل صفاته وخصوصياته ـ فيمكن القول إن هذا البرهان برهان عقلي، ولكن لأن مقدمته الأولى تجربية، مضافاً إلى أنه يخلومن تعقيدات الكثير من البراهين العقلية، فهويشبه إلى حد كبير الأفكار الفطرية أوالفطريات (قضايا قياساتها معها)، ومن هنا تنبع قوّته وتأثيره الباهران، وربما لهذا السبب اعتبر البعضُ برهان النظام عقيدةً طبيعية أوحاولوا تبرير تأثيره الذي لا يقاوم بالتوكّؤ على قوة الخيال والإحساس. طبعاً ليس المراد ببرهان النظام إثبات كل الصفات الإلهية، لكن ثمرته (الاعتراف بمصدر ذي علم وتدبير يفوقان علم البشر

وتدبيرهم) وخلافاً لرأي هيوم، هي بحد ذاتها مكسب مهم.
من الإشكالات التي ترد على فهم هيوم لبرهان النظام هوأنه كان يتصور أن المؤمنين بالله يتوقعون استقاء كل صفات الله من هذا البرهان، ولذلك أصرّ على ضرورة الشبه التام بين المصنوعات البشرية ونظام العالم، ثم عمد إلى تقسيم الاستدلال إلى استدلال مقعّد واستدلال بلا قاعدة من أجل تبرير وتبيين متانة برهان النظام وأنه حتمي لا يقاوم، والحال أن برهان النظام كما يفهمه المؤمنون بالله عادةً برهان عقلي مقعّد.

القسم الثالث

«المعجزة» و«منشأ الدين»

الفصل الثاني عشر

المعجزة

موضوع المعجزة من المواطن التي يستخدم فيها هيوم الاستدلال العلي للحكم بشأن معتقد ديني. الاستدلال بالمعجزة لإثبات حقية الدين المسيحي، بل حتى لإثبات وجود الله والموجودات فوق البشرية، له سوابق طويلة بين المسيحيين. وربما كان أقدم نموذج للاستشهاد بالمعجزة لتقييم رسالة النبي عيسى (ع) قد ورد في إنجيل يوحنا. نقرأ في إنجيل يوحنا (1: 3 ـ 2): (وكان إنسانٌ من الفريسسيين اسمه نيقوديموس رئيسٌ لليهود * هذا جاء إلى يسوع ليلاً وقال له يا معلم نعلم أنك قد أتيت من الله معلماً لأن ليس أحدٌ يقدر أن يعمل هذه الآيات التي أنت تعمل إنْ لم يكن الله معه). ولقد حافظ المتكلمون والمدافعون عن المسيحية على هذا النهج من الاستدلال طوال كل الفترات والعصور، وقرّروه وعززوه بأشكال مختلفة.

شاع شياعاً كبيراً في القرنين السابع عشر والثامن عشر للميلاد حقلان للدفاع عن الإيمان بالله. حقل يخوض في الأصول والمبادئ المشتركة بين المسيحيين والربوبيين (ديیسميين/ المؤمنين بالله غير الدينيين) ويحاول إثبات وجود الله عن طريق أدلة عقلية تماماً. تحدثنا حول هذا الحقل من المعتقدات في البحوث المتعلقة ببرهان النظام. أما الحقل الثاني من الدفاعات والمنافحات فيختص بالمسيحيين ويقصد منه إثبات حقية رسالة عيسى بن مريم (ع). والواقع أن حصيلة هذه المنافحات هي معارضة الملحدين والربوبيين بشكل متزامن. يوافق الدائيون

وجود الله خالق العالم، لكنهم ينكرون أي تدخل له في العالم. أنهم يرفضون تدخل الله في عمليات تدبير العالم عن طريق المشيئة والعناية الإلهية، وينكرون تدخله الوحياني عن طريق إرساله رسلاً يؤمن المسيحيون بهم، لذلك ينكرون أيضا التدخل في سياقات الطبيعة عن طريق المعجزة لتعضيد رسالات الرسل والأنبياء.

في العصر الحديث، أحرز معارضوالمسيحية في إطار نهضة مثل الربوبية نفوذاً وتأثيراً ملحوظاً، وبذلك اكتسبت الاستعانة بالمعجزة دفاعاً عن المسيحية أهميةً مضاعفة. وقبل هيوم كانت شخصيات بارزة مثل جون لوك، وهومن مؤسسي العقلانية في العصر الحديث، قد وافقت المعجزة كدليل. من منظار لوك، يمكن إثبات وجود الله اعتماداً على البديهيات، ولكن لا يمكن إثبات المسيحية توكّؤاً على البديهيات. المسيحية تعني الإيمان بأن عيسى ابن الله، والاعتقاد بالابن يعني الاعتقاد بأنه المسيح والإيمان بمعجزاته وادعاءاته (ويلسون، 1997م، ص 276). من وجهة نظر لوك، معجزات عيسى شهادات لصالح رسالته السماوية وكونه المسيح. يقول لوك:

الدليل على الرسالة السماوية لمخلّصنا، أي مجموع ما قام به أمام كل الناس، دليل قاطع جداً، بحيث أن كل ما عرضه لا يمكن إلّا أن يكون وحياً إلهياً وحقيقةً لا شبهة فيها (ويلسون، 1997م، ص 276).

الاستدلال بالمعجزه لإثبات صحة ادعاء عيسى، له ما يشبه البنية التالية:

1 ـ الله فقط يمكنه منح القدرة على الإتيان بالمعجزة لشخص ما.

2 ـ الله لا يمنح مثل هذه القدرة لشخص يتسبب في انحراف الناس وخطئهم.

النتيجة: إذن، كل من يأتي بمعجزة أومعاجز يكون في الواقع قد عرض دليلاً على كونه جديراً بالارتباط بالله، ويمكنه أن يبلِّغ الوحي الحق (غسكين، 1988م، ص 153 و154).

شاع مثل هذا الاستدلال في زمن هيوم، وكان معارضوهذا الاستدلال يرتابون في دلالة المعجزة على صحة ادعاء صاحبها، ويشككون كذلك في صحة المعجزات المروية، ويثيرون حولها الشبهات.

وكان هيوم مطلعاً على آراء المدافعين عن المعجزة كدليل، وعارفاً أيضاً بأهمية هذا الدليل ونفوذه في إذهان العامة من الناس، بل حتى المستنيرين والمثقفين منهم، وكان كذلك على علم بآراء المتحررين في العصر الحديث، وهم يعارضون المعاجز معارضة جدية. ومن أجل أن يستكمل نقده للمؤمنين بالله والدين، كان قد انشدّ لإشكالية المعجزة منذ فكّر في تأليف وكتابة الأجزاء المختلفة من (رسالة...). لقد حاول أن يقرر

وينقح نقداً يقول إنه خطر بباله أثناء حواراته مع يسوعي فرنسي. وكانت ثمرة هذه المحاولة كتابة أراد في البداية إدراجها ضمن (رسالة...)، لكنه في نهاية المطاف لم ينشرها في ذلك الكتاب، من ناحية بسبب اعتباراته المحافظة، ومن ناحية أخرى لأنه كان يرغب في إعادة النظر فيها. ثم نُشرتْ بعد ذلك بإضافات وتعديلات تحت عنوان الفصل العاشر من البحث الأول. منذ صدور هذا العمل وإلى الآن اهتم كل من ناقش قضية المعجزة في أوربا اهتماماً خاصاً بهذا الفصل، وتحدث عنه المعارضون والمؤيدون وكتبوا عنه الكثير، إلى درجة أن كاتب مقال (المعجزات) في (موسوعة استانفورد) يقول: (الفصل العاشر من كتاب هيوم (بحث حول الفهم البشري)» المعنون (حول المعاجز) يعدّ نصاً كلاسيكياً ومثلاً أعلى للبحوث الفلسفية حول المعجزات في الحقبة الحديثة والمعاصرة). ويذهب بعض الخبراء إلى أن هذه الدراسة كان لها تأثير أساسي على تيار فلسفة الدين في العصر الحديث (أُولين، 2002م، ص 416).

1.12ـ المعجزة وحساب الاحتمالات

حاول هيوم إشراك بحوث الاحتمالات في الحكم على المعاجز. وكانت خطوته هذه محاولة للتغلب على مشكلة لم يستطع الماضون حلها. كان جون لوك قد قال قبله إن هناك مصدران لمعتقداتنا الظنية والاحتمالية: الأول الشبه بين شيء

وبين علومنا ومشاهدتنا وتجاربنا، والثاني شهادات الآخرين الذين يروون لنا مشاهداتهم وتجاربهم. بعد أن يعرض لوك شروط قبول شهادات الآخرين ورواياتهم، يؤكد أن المنهج العقلاني لقبول العقائد الاحتمالية بشكل عام يكمن في مقارنتها بعضها إلى بعض من حيث القوة والرصانة، وترجيح الاحتمال الأقوى على سائر الاحتمالات (لوك، 1998م، 4، 15، ص 385 ـ 387).

من وجهة نظر لوك، في مقام المقارنة بين الاحتمالات (تبرز المشكلة عندما تتعارض الشهادات مع التجارب العامة، وتتناقض الأخبار والشهادات التاريخية بعضها مع بعض، ومع السياق المألوف للطبيعة. هنا لا بدّ من المثابرة والتوجّه والدقة للخروج بحكم صحيح، وتكييف درجة ومرتبة تصديق أمرٍ ما مع الاحتمال الحاصل من المشاهدات المشتركة في الحالات المتشابهة [من جهة] والاحتمال الحاصل من شهادات خاصة حول نفس ذلك الأمر [من جهة ثانية]... الدرجات المختلفة من التصديق التي يمحنها الأفراد لكل واحد من الأدلة والشواهد، من الصعب إدراجها ضمن قاعدة دقيقة» (لوك، 4، 16، 9، ص 390؛ ايرمن، 2000م، ص 103).[1]

المشكلة التي يطرحها لوك في العبارات المذكورة هي في الواقع الصورة الكلية لمشكلة تطرق هيوم لأحد مصاديقها

---

[1] - نسخة ايرمن أكمل من النسخة التي حققها پتيسون.

وحاول بنحومن الأنحاء الحكم بين أخبار المعاجز والأدلة والقوانين الطبيعية عن طريق حساب الاحتمالات، وترجيح أحد الجانبين على الآخر، وبذلك إدراج هذا الحكم أوالتقييم في إطار قاعدة. لكن لوك وبسبب عدم استعانته بحساب الاحتمالات في هذا المقام (ربما بسبب عدم اطلاعه عليه) لم يكن بوسعه فعل شيء سوى الدعوة للدقة والمثابرة وما إلى ذلك (إيرمن، 2000م، ص 15).

2.12ـ (حول المعاجز)

وردت دراسة هيوم الرئيسة حول المعجزات في فصل تحت هذا العنوان (حول المعاجز) في كتابه (بحث حول الفهم البشري). تعود الفكرة الأصلية للبحوث المطروحة في هذا الفصل إلى زمن مكوث هيوم في فرنسا، أي حينما كان يكتب (رسالة...) (ايرمن 2000م، ص 6). يروم هيوم في دراسته هذه وعبر الاستعانة ببحوث حول حساب الاحتمالات الخلوص إلى نتيجة فحواها أن أخبار المعاجز غير معقولة، والقول بأن توظيف المعاجز للدفاع عن المسيحية عملية غير مجدية وغير كفوءة. لأجل تحقيق هذه الغاية لا يدرس هيوم أي خبر خاص حول وقوع المعاجز، بل يدعي أن بمقدوره عرض استدلال كلي شامل يغنينا عن هذه الدراسة للحالات الخاصة. إنه يخال أن لديه استدلال ضد المعجزات يسقط كل أخبار المعاجز عن

الاعتبار، حتى لووردت عن لسان أوثق الشهود وأكثر الرواة أمانةً. وهوطبعاً يرى هذا الاستدلال جدّ إبداعي ومتقن ورصين، لكن نقاده يرون غير ذلك.

شكك البعض في إبداعه هذا الدليل، ورووا نماذج له جاء بها سابقون على هيوم، وأنكر فريق آخر إتقان الدليل وانسجامه، ووصفوا كل الدراسة (حول المعاجز) بأنها مشوشة وتفتقر للمتانة (إيرمن، 2000م، ص 3). وقد انطلقت مثل هذه النقود على هيوم منذ كتابته هذه الدراسة، حيث سجّل عليه معاصروه بعض الملاحظات والإشكالات. ارتاب جورج كمبل[1] المعاصر لهيوم في أصالة استدلال هيوم وإبداعه، لكنه لم يتحدث عن مضمونه، وقرر بلغة ساخرة أن آراء هيوم في رفض روايات المعاجز تفتقر للقيمة والأهمية، معتبراً أسلوب بحثه حيلة لإثارة دهشة القراء وكسب ثقتهم:

عندما يعرض كاتبٌ صاحب نبوغ وفصاحة وبلاغة أفكاره بتعابير عامية فمن السهل عليه أن يخلع على أبعد الأشياء عن العقلانية لبوس العقل وظاهره.... إنه يستخدم الاستعارات بشكل خاص... استعارات مناسبة لكسب القارئ إلى معسكره. ما من شخص بسيط طيب يستطيع الشك في حياد باحث يقيس كل استدلالات أطراف النزاع بمقاييس عقلية، أويستطيع تسجيل شبهة على دقة باحث يطرح كل شيء ويوضحه بحسابات

---

[1] - George Campbel.

عددية. استدلال هيوم من زاوية سطحية لا يقل عن البرهان، ولكن إذا دُرس بدقة فلا يمكن أن نجد حالة يمكن استخدام ذلك الاستدلال فيها بشكل معقول (كمبل، 2000م، ص 178).

حين يتحدث كمبل عن حسابات عددية فهويشير إلى استعانة هيوم ببحوث الاحتمالات، بالشكل الذي يعتقد فيه أن هيوم قبل أن يستطيع تكوين استدلال متقن بواسطة حساب الاحتمالات، حاول بعرضه حسابات عددية أن يمنح استدلاله رونقاً ويبهر القارئ السطحي بقابلياته الفريدة.

ليس كل الذين تطرقولدراسة هيوم هذه في مناقشاتهم للمعجزة، يفكرون ويكتبون مثل كمبل، فقد نظر بعضهم نظرة قبول لاستدلاله ضد المعجزة، واعتبروه استدلالاً حاسماً في رفض المسيحية.

ولكي نحكم ما بين هاتين الرؤيتين المتعارضتين تماماً يجب أن نفهم أولاً ما الذي يقوله هيوم في دراسته هذه، وما هوهذا الاستدلال الحاسم الذي يتحدث عنه؟ لذلك نعرض أولاً تقريراً مختصراً لدراسته.

12-2-1. بنية فصل (حول المعاجز)

يتكون فصل (حول المعاجز) من قسمين رئيسيين. يحاول هيوم في القسم الأول إقامة استدلال عام وعلى حد تعبير شرّاحه

استدلال قبلي حتى يمكن بالاعتماد عليه البتّ في شأن كل روايات المعاجز، والشطب بقلم البطلان على المعجزة كدليل على حقية المسيحية، من دون الخوض في بحوث تفصيلية دقيقة حول الوثائق والتوثيق وما شاكل. تعدّ محاولة هيوم هذه عند بعض النقاد محاولة عبثية تنمّ عن نوع من الأحلام المجنّحة ولا تجلب شيئاً سوى الفضيحة (إيرمن، 2000م، ص 3).

في القسم الثاني من دراسته يعرّج هيوم على الاستدلال البعدي، فيوافق بشكل ضمني على أنه من غير المعلوم أن طموحه في إسقاط الاعتبار عن روايات المعجزة قد تحقق أولم يتحقق. يسوق هيوم في هذا القسم أربعة أدلة تشهد على أن روايات المعاجز لا تتوفر على الشروط والخصائص اللازمة لكي تكون وثائق تاريخية معتبرة يمكن الوثوق بها. بعبارة ثانية، الروايات التي تخبر عن نهوض عيسى وانبعاثه حياً من الأموات لا تتوفر على شروط الاعتبار. هنا أيضاً لا يتطرق هيوم إلى روايات انبعاث عيسى واحدةً واحدةً، ولم يحاول فحص اعتبار كل واحدة منها بشكل منفصل، لكنه على كل حال حاول بنظرة في الواقعيات التاريخية تسجيل نواقص وثغرات على هذه الروايات.

ببيان أفضل، في القسم الأول يأخذ هيوم بنظر الاعتبار في أجواء انتزاعية تماماً، فرضيات مختلفة يمكن ذكرها لاعتبار رواية من الروايات في حدّ ذاتها، ثم يقول: على فرض أي درجة

من الاعتبار لرواية ما يمكن القول إن مضمون ومحتوى روايات المعاجز بالشكل الذي يمنعنا مسبقاً من قبولها. في هذا القسم لا يكلف هيوم نفسه أبداً عناء مراجعة التاريخ والوثائق التاريخية، لكنه في القسم الثاني يقدم في الواقع حكماً تاريخياً، ويتطرق في ضوء ما وقع في التاريخ ويمكن قبوله من دون أيّ شك، لتقييم أخبار المعجزات، وخصوصاً معجزات العهد الجديد، لا سيما معجزة قيام عيسى (ع) من الأموات. يعتقد هيوم أن الأمور الواقعية والتاريخية التي لا تقبل الشك والتي تمنع قبول روايات المعاجز، هي من هذا القبيل:

1 ـ روايات المعاجز ترجع كلها إلى مجتمعات بدائية بدوية غير مثقفة.

2 ـ كل البشر، وخصوصاً الشعوب القديمة، لديهم ميول مفرطة نحوالأمور الباعثة للحياة والخارق للعادة، وهم يبالغون في ميولهم هذه إلى درجة أنهم ينسجون حول كل خبر عن هذه الأمور زخارف ورتوشاً بشكل مستمر، ويحولون الحبّة إلى كبّة.

3 ـ تعرض جميع الأديان على اختلافها روايات تاريخية دالة على وقوع المعاجز، ويقيم المتدينون والمؤمنون بتلك الأديان إيمانهم على صحة تلك الروايات، وبهذا يستخدمون معجزات دينهم كحراب وأسلحة ضد الأديان الأخرى وضد معجزات الأديان الأخرى، غافلين عن أنهم بدورهم معرضون لتهديدات

معاجز الأديان الأخرى.

سنقدم تقريراً تحليلاً تفصيلياً لكلا القسمين من دراسة (حول المعاجز) في بحوث قادمة.

3.12ـ الاستدلال القبلي ضد المعاجز

يعتبر هيوم المعجزة نقضاً لقانون الطبيعة. المعجزات المدّعاة في الدين المسيحي لا تقبل أيٌّ منها المشاهدة بحواسنا، لذلك لا يمكن الاعتقاد بها إلّا بدراسة الروايات التي تخبر عنها. فهل يمكن بالاعتماد على أخبار المعاجز الإقتناع بأن قانون الطبيعة قد نُقض؟

يجيب هيوم عن هذا السؤال عن طريق طرح تعارض بين الأدلة. يقول إن اعتقادنا بقوانين الطبيعة هوثمرة مشاهدة اقتران دائم بين ظاهرتين نعتبر واحدة منهما علةً والثانيةً معلولاً. تجاربنا الماضية حول هذه الظاهرة رتيبة ومتكررة إلى درجة تمنحنا أعلى درجات الثقة بأنه في المستقبل أيضاً بوجود إحدى هاتين الظاهرتين ستتحقق الثانية أيضاً. لكن روايات المعاجز تدّعي أنه في حالة واحدة توفرت إحدى هاتين الظاهرتين ولم تتحقق الثانية. مثلاً تقول لنا التجربة الرتيبة أنه متى ما يموت شخص فلن يعود إلى الحياة، أي إن الموت وعدم العودة إلى الحياة ظاهرتان متقارنتان دوماً. إذن، قانون الطبيعة هوعدم

العودة للحياة بعد الموت. لكن أخبار المعاجز تقول أنه في مكان ما نقض هذا القانون وعاد شخص إلى الحياة بعد موته. وهناً نسأل: أيّ هذين نصدّق؟ هل نصدّق متقضى التجارب الماضية التي تقول أنكروا وقوع مثل هذه المعجزة، أم نصدق فحوى أخبار المعاجز؟ من أجل أن نستطيع تصديق أحد هذين يجب أن ننظر: أرصدة أي منهما أقوى؟ رصيد قانون الطبيعة تجربة رتيبة لا استثناء لها، فماذا عن رصيد أخبار المعاجز؟

عموماً، نصدق الأخبار ونعتقد بمحتواها لأننا وجدنا في الماضي أنه متى ما كان المخبرون عن الأحداث أناساً موثوقين ولا توجد لديهم دوافع كذب، كانت أخبارهم صحيحة ومتطابقة مع الواقع. تكرار تجربة الاقتران بين الخبر وتطابقه مع الواقع يحضّنا على قبول الأخبار والروايات، ولكن هل الاقتران بين الخبر وصحته اقتران دائمي؟ لا شك أننا وجدنا في تجاربنا الماضية حالات لم تكن فيها الأخبار متطابقة مع الواقع، لذلك فإن ثقتنا بصحة الخبر لا ترقى أبداً لصحة قوانين الطبيعة، وبهذا نقول إن المنهج العقلاني في الانتخاب بين قانون الطبيعة وخبر المعجزة هوترجيح الدليل الأقوى على الدليل الأضعف. وفي هذه الحالة فإن الدليل المؤيِّد لقانون الطبيعة أقوى، وبالتالي يقتضي العقل أن ننكر المعجزة ونرجِّح قانون الطبيعة على صحة خبر المعجزة.

يمكن تبيين هذا الاستدلال بالشكل التالي: (غسكين،

1988م، ص 152 و153):

1 ـ الدليل الأضعف لا يبطل الدليل الأقوى أبداً.

2 ـ الإنسان العاقل يلائم عقيدته مع الدليل.

3 ـ بعض الأحداث تقع دائماً بشكل رتيب متكرر ونستطيع تجربتها، ومثال ذلك أن كل البشر يموتون. هذه التجارب الرتيبة للأمور الواقعية تخلق لنا مسلّمات تسمّى قانون الطبيعة، والتجارب الثابتة تعضّدها وتؤيّدها.

4 ـ فئة أخرى من الأحداث لاتقع بشكل رتيب ودائمي. وقوع هذه الأمور يخلق احتمالات تمتد ما بين الاحتمالات القوية والاحتمالات الضعيفة.

5 ـ صحة الأخبار والروايات والشهادات الإنسانية حسب ما لدينا من تجارب، هي على الغالب احتمال قويّ، إلى أن تتحول إلى دليل كامل على وقوع ما ترويه على أرض الواقع.

6 ـ لكن صحة الشهادة الإنسانية في بعض الأحيان احتمالٌ ضعيف، كما لوتعارضت الشهادات فيما بينها، أوإذا كان عددها قليلاً، أوإذا رويت عن أشخاص غير موثوقين، أوإذا كان الرواة محبّين لموضوع شهادتهم منتفعين منه، أوعندما يروي الرواة خبرهم بشك واضطراب، أوعندما يروون خبرهم بإصرار وحدّة وشدة غير طبيعية.

نستنتج من المقدمتين 3 و4 أنه عندما يتعارض خبر المعجزة

والتجربة الرتيبة، يتعارض في الواقع احتمالٌ ـ ضعيف أوقوي ـ هواحتمال صحّة الخبر، مع يقين.[1] وبناءً على المقدمتين 1 و2 من الطبيعي أن يرجح الإنسان العاقل جانب اليقين.

في خصوص أية معجزة يصدق القول إنها تقف على الضد من قانون طبيعي، وإلّا لم تكن جديرة بعوان المعجزة. التجربة الرتيبة التي تؤيد قانون الطبيعة تصل في الواقع إلى متانة الدليل الكامل إذن، تقتضي ماهية أية واقعة إعجازية أن يكون مقابلها دليل كامل حاسم هودليل لا يمكن الانتصار عليه إلّا بدليل أقوى منه، والحال أن أياً من روايات المعاجز لا تتمتع بمثل هذه القوة التي تخولها التفوق على دليل القوانين الطبيعية.

الآن وقد تعرفنا على الاستدلال القبلي لهيوم والذي يشكل القسم الأول من دراسته، يجب أن ندرس العناصر المدرجة فيه واحداً واحداً، لنستطيع عبر تحليل كل واحد من تلك العناصر التوصل إلى تقييم بشأن قوة هذا الاستدلال.

4.12. تعريف المعجزة

يعرف هيوم المعجزة في دراسته بشكلين. يقول في بداية الدراسة: (المعجزة نقض لقوانين الطبيعة) (هيوم، 1989م، 90، ص 114)، ثم يعرض في أحد الهوامش تعريفاً آخر فيقول:

---

[1] - ليس المراد هنا اليقين المنطقي، بل القطع النفسي الناتج عن التجربة المتكررة غير المنقوضة. كما مرّ بنا، يسمي هيوم الدليل التجربي المفضي لمثل هذا القطع بالدليل الكامل (foorp).

(يمكن تعريف المعجزة على نحودقيق بما يلي: مخالفة أحد قوانين الطبيعة بواسطة إرادة إلهية خاصة أوبواسطة تدخل عامل غير مرئي) (هيوم، 1989م، 90، ص 115). لقانون الطبيعة في كلا التعريفين مكانة خاصة، ولكن أضيف في التعريف الثاني عنصر آخر هو(تدخل الإرادة الإلهية الخاصة أوالعامل اللامرئي).

في التعاريف التي عرضها الفلاسفة والمتكلمون الأوربيون والمسيحيون قبل هيوم، يمكن ملاحظة كلا العنصرين. من ذلك أن توما الأكويني يعرّف المعجزة بما يلي: (تقال المعجزة لأمور تحدث بفاعلية إلهية وفوق النظام المشهود عادةً في الطبيعة) (لوين، 2005م، ص 1 من 29). وقيل إنه ورد في (موسوعة چمبرز): (المعجزة في الكلام المسيحي تدل على تدخل واضح للقدرة الإلهية يقضي على الأداء الاعتيادي لتيار الطبيعة، أويوقفه مؤقتاً أويغيره) (لوين، 2005م، ص 1 من 29).

بإلقاء نظرة إلى كلا التعريفين الذين يطرحهما هيوم يتجلى أن عنصر مخالفة قانون الطبيعة يتمتع عنده بأهمية أكبر. إذن، لإدراك تعريف هيوم للمعجزة بشكل أصح، يجب أن نعرف من مراده من (قانون الطبيعة).

5ـ12. قانون الطبيعة

ثمة في فلسفة العلم آراء ونظريات متباينة حول ماهية

قانون الطبيعة، والخوض فيها يخرج عن نطاق بحثنا الحالي. نروم هنا معرفة ما يقصده هيوم من قانون الطبيعة. من وجهة نظر هيوم قانون الطبيعة عبارة كلية ينبّئ عن نظام دائمي في الطبيعة. النظام الدائمي نظام لا تشاهد على الإطلاق أية حالة بخلافه. وعلى هذا فكلّ قوانين الطبيعة تعضَّد وتبرهن بتجارب رتيبة. بعبارة أخرى، ثمة دائماً دليل كامل يؤيد قانون الطبيعة، لذلك تصديقنا لقانون الطبيعة لا يرقى له أي شك أوارتياب. وإذن، متى نعترف بعلاقة بين ظاهرتين على أساس أحد قوانين الطبيعة، نقوم في الواقع بالإخبار عن تداعٍ واقترانٍ في ذهننا لا يقاربه الشك، وبمجرد أن يظهر فيه انطباعٌ أوتصورٌ لأحد طرفي هذه العلاقة يظهر تصور للطرف الآخر منها، بحيث عندما نواجه أحد طرفي العلاقة نتوقع وجود الطرف الآخر منها.

يعتقد هيوم أنه لا توجد أي علاقة من العلاقات العلية بين الظواهر يمكن أن تعدّ علاقة ضرورية (ضرورة منطقية) ولا يمكن أن تتخلف، لأنه يمكن دوماً تصور خلاف تلك العلاقة. إذن يمكن منطقياً فصم أية علاقة منطقية، وإذا شاهدنا شيئين كنا قد شاهدناهما في السابق مقترنين ببعضهما دائماً، إذا شاهدناهما منفصلين عن بعضهما فلن يكون قد وقع بذلك أي محال منطقي. إذن، نقض الطبيعة يفترض مبدئياً أن يكون أمراً ممكناً، وبالنتيجة فالمعجزة حسب تعريف هيوم ليست أمراً ممتنعاً بل هي أمر ممكن منطقياً. من هنا يمكن الاستنتاج أن هدف هيوم

من استدلاله لا يمكن أن يكون القول بامتناع وقوع المعجزات. وبالتالي إذا استطاع شخص التأشير في ضوء تصريحات هيوم ولوازم كلامه، على ادعاء هيوم امتناع المعاجز، يكون قد استطاع التأثير إلى عدم انسجام في أفكار هيوم.

صرّح بعض شرّاح فكر هيوم من منطلق قرينة آرائه حول إمكانية العلاقات العلية وأنها غير ضرورية، صرحوا بأنه لم يقصد إثبات استحالة المعجزة، إنما أراد فقط التحدث حول روايات المعاجز ودرجة قابليتها للتصديق (غسكين، 1988م، ص 153).

ربما أمكن العثور على قرينة أخرى في كلام هيوم تعضد هذا الرأي، مع أنه قد يكون ثمة اختلاف في وجهات النظر حول دلالة هذه القرينة. والقرينة هي: كما سبق أن قلنا حرّر هيوم فصل (حول المعاجز) في قسمين، وخصّص القسم الأول للاستدلال القبلي، وناقش في القسم الثاني الاستدلال البعدي بالتفصيل. استدلال هيوم البعدي يفيد أن قوة روايات المعاجز ليست بالدرجة التي يستطيع معها المقاومة حيال دليل قانون الطبيعة. ضعف روايات المعاجز هونتيجة الظروف التي سادت شهود المعاجز ورواتها وزمانهم. الاستعانة بمثل هذا الاستدلال لمعارضة روايات المعاجز، عملية مقبولة في حال كان نقض قانون الطبيعة ممكناً، وإلّا يمكن لأي شخص الجزم ببطلان أية رواية تخبر بشيء مستحيل، من دون أن يحتاج لتشكيك في

توثيق شهود الرواية ورواتها. مجرد أن خاض هيوم في البحث حول شروط الثقة برواة أخبار المعاجز فهذا بحد ذاته قرينة على أنه لا يعتبر وقوع المعجزة مستحيلاً بحدّ ذاته.

طبعاً، قد يقال إن قضية القسم الثاني من (حول المعاجز) قضيةٌ ترد من باب التسامح، وفيها طابع جدلي، بمعنى أن هيوم يرى المعاجز مستحيلة، لكنه يريد القول في القسم الثاني من دراسته بأنه حتى لولم نعتبر المعجزة مستحيلةً فالأخبار التي تروي لنا هذه المعاجز لا تتمتع بالشروط اللازمة والاعتبار الكافي. ولكن من المستبعد أن يستمر النقاش الجدلي التسامحي ليستغرق صفحات أكثر مما استغرقه النقاش الأصلي أي القسم الأول من دراسة (حول المعاجز).

والخلاصة هي أننا إذا اعتبرنا المعجزة نقضاً لقانون الطبيعة واعتبرنا قانون الطبيعة قانوناً ضرورياً لا يقبل التخلف عندئذ ستكون المعجزة عبارة عن: (التخلف عن قانون لا يقبل التخلف)، وهذه عبارة متناقضة، وبالتالي ستكون المعجزة مستحيلة، وهكذا لن تكون ثمة حاجة لبحث ونقاش من أجل رفض روايات المعاجز، ناهيك عن التشكيك في صلاحية الشهود ووثاقتهم، أوالنقاش حول الظروف الفكرية والثقافية في زمن وقوع المعجزة، وما إلى ذلك. إذن، مجرد أن تكون مثل هذه البحوث والمسائل قد طرحت في القسم الثاني فهذا بحد ذاته شاهد وقرينة على أن هيوم لم يفهم قانون الطبيعة كضرورة

خارجية لا تقبل النقض.

القول بضرورة القوانين الطبيعية لا ينسجم أساساً مع النزعة التجربية. والواقع أن هناك فهمين إثنين لقوانين الطبيعة، الأول فهم عقلاني والثاني فهم تجربي. في الفهم العقلاني لقوانين الطبيعة فقط يهبط احتمال وقوع المعجزة إلى الصفر، وبالتالي يهبط احتمال صحة روايات المعاجز إلى الصفر أيضاً. وقوع المعجزة ليس غير معقول عند التجربيين. منهج أصالة التجربة لا يقتضي مثل هذا الشيء، لأن هذا المنهج لا يعصم من الشك والترديد حتى أرقى وأوثق النظريات العلمية. حدود الاطمئنان والوثوق في المناهج التجربية أقل دوماً من اليقين المنطقي، وثقتنا بالعلم والنظريات العلمية أدنى دوماً من اليقين (روت، 2002م، ص 431 و432).

لوكان فهم هيوم لقانون الطبيعة كفهم العقلانيين لكان حاله كحال اسبينوزا. يعتقد اسبينوزا أن نظام العالم نظام ضروري ناتج برمّته عن الإرادة الإلهية، ولا يقبل أي نظام من نظمه التخلف، لأن النقض والتخلف في هذه الأنظمة بمثابة التخلف عن إرادة الله وأوامره. هذا النظام الضروري بمقدار ما لا يقبل التخلف على أرض الواقع وتسوده علاقات علية ضرورية، ينعكس في عقل الإنسان أيضاً على شكل علاقات ضرورية لا تقبل التخلف، وعليه فإن تصور أي تخلف عن قوانينه يعدّ تصوراً مخالفاً للعقل. وإذن، فالمعجزة حدث مستحيل ويجب تفسيرها في إطار معتقدات الناس ليس إلّا، أي إن المعجزة حدث لا يمكن

تبيين علته الطبيعية بواسطة الأحداث الطبيعية المألوفة الدراجة، أوإننا وشهودها غير قادرين على تبيينها الطبيعي.

هذا التصور للمعجزة يمكن تسميته التصور الذهني للمعجزة. هذا التصور للمعجزة هوفي الواقع تبيين طبيعي لوجود اعتقاد بالمعجزة أولوجود روايات تخبر عن المعجزة، أي إنها تبيين بأن عدم إطلاع الناس على العلل الطبيعية لبعض الحوادث يمثل علة لنسبة تلك الحوادث إلى علل فوق طبيعية.

حاول هيوم بدوره تبيين روايات المعجزة والاعتقاد بالمعاجز تبييناً طبيعياً، والقسم الثاني من دراسته يختص بهذه المهمة في غالبه، بيد أنه لا يؤمن بحتمية قوانين الطبيعة كما يؤمن بها اسبينوزا. إذن كيف يمكنه مثل اسبينوزا تقبّل التصور الذهني للمعجزة؟ بكلمة ثانية: إذا لم تكن المعجزة مستحيلة فلماذا يجب أن لا نمحّص روايات المعاجز، فإذا كان رواتها موثوقين صدّقنا وقوعها؟ لماذا يجب إنكار وقوع تلك الحوادث بنحوقبلي؟ يجيب هيوم عن هذا السؤال المهم عن طريق دراسة ومقارنة متانة دليلين متعارضين. حصيلة إجابته ببيان مبسّط هي: حتى لولم يكن وقوع المعجزة مستحيلاً، سيبقى دليل قانون الطبيعة أقوى دائماً من دليل أخبار المعجزات، لذلك لا يستطيع دليل أخبار المعجزات أبداً المقاومة بوجه دليل قانون الطبيعة.

13-5-1. ما هو دليل قوانين الطبيعة؟

كما مرّ بنا فإن كل قانون طبيعي يعبر عنه بعبارة كلية هو حصيلة مشاهدة مكررة لا استثناء لها لاقتران وتعاقب ظاهرتين أو أكثر. بعبارة أخرى إذا شاهدنا مرات عديدة أن حروف (أ) هي (ب)، فإذا كان عدد المشاهدات كبيراً جداً، سيكون احتمل أن كل حروف (أ) هي (ب) يساوي واحداً.

السبب في أن هذا الاحتمال يساوي واحداً هو أنه لم تشاهد حتى حالة واحدة لا يكون فيها (أ) هو نفسه (ب). نفس هذه الفكرة يمكن التعبير عنها بالقول إننا إذا شاهدنا في n مرة من التجارب أن (أ) هو(ب) بـ m مرة من المرات، فإن احتمال أن تكون حروف (أ) هي (ب) يساوي m/n، وإذا كان m=n يمكن الاستنتاج بأن احتمال أن تكون كل حروف (أ) هي (ب) يساوي واحداً، وتبعاً لذلك سيكون احتمالاً أن نشاهد في المستقبل حرف (أ) ليس بـ (ب)، يساوي صفراً (ايرمن، 2000م، ص 39).

يوصينا هيوم بأنه إذا كان دليلكم لاستقرائي لقانون من قوانين الطبيعة دليلاً كاملاً فلا تقبلوا نقض ذلك القانون، أي كذّبوا ولا تصدقوا القضية التي تخبر بنقص ذلك القانون. يمكن التأشير إلى سقم هذه التوصية بمثال نقضي.

في فيزياء الذرات، شاهد العلماء ملايين البروتونات (عدد

كبير بالقدر الكافي)، ولا تؤيد أيّ من هذه المشاهدات تفتت[1] البروتون. لكن علماء الفيزياء لا يقولون بنحوقاطع إن البروتون الآتي سوف لن يتفتت، أي إنهم لا يعتبرون صحة قضية (كل البروتونات لا تصاب بالتفتت) تساوي واحداً. لذلك ينفقون وقتاً وتكاليف كبيرة ليقوموا بتجارب واختبارات لاكتشاف تفتت البروتون (إيرمن، 2000م، ص 31). إنفاق كل هذه الأوقات والتكاليف لا يعدّ في نظر العلماء عملاً غير معقول، لأن منح احتمالٍ يساوي واحداً لقضية ترفض تفتت كل البروتونات، عمل غيرٍ معقول، وهم لا يكذبون نقيضها أي (إمكان تفتت البروتون) تكذيباً حاسماً.

والـلافت أن هيوم نفسه يستعين لتأييد الاصطفاف بمثال يساعدنا إلى حد كبير على أن نتفهم لاعقلانية منح الاحتمال (واحد) للاستدلالات الاستقرائية.

مثال «الأمير الهندي» مثال مشهور استعاره من أسلافه. ونحن نستخدم نفس المثال باتجاه مغاير للغاية التي يتوخاها هيوم، وفي الواقع باتجاه مواكب لتوماس مور[2] في كتاب (حوار حول البدع)[3] لنوضّح أية مخاطر تترتب على منح الاحتمال واحد للاستدلالات الاستقرائية. يعارض توماس مور الرؤية القائلة إننا يجب أن نرفض أخبار المعجزات لأن المعجزات لا تنسجم مع

[1] - decay.

[2] - Thomas More.

[3] - Dialogue Concernig Heresies.

الطبيعة، ويقول في المثال:

شخص هندي لم يخرج من بلاده أبداً، ولم ير أبداً رجلاً أوامرأة من البيض، وشاهد دوماً أناساً سوداً كثاراً، يتصور أن البشرة البيضاء بخلاف طبيعة الإنسان، ولأنه وجد الطبيعة بهذا الشكل، يعتقد أنه حتى لوقال العالم كله كلاماً بخلاف عقيدته، فإن العالم كله يكذب. والآن، من هوالمخطئ: هذا الشخص الهندي الذي يتبنّى دليله على طبيعة الإنسان، أم الشخص الذي لا يوافق هذا الدليل ويؤمن بالتالي أن هناك بشراً بيضاً؟ (إيرمن، 2000م، ص 33).

السبب في حكم ذلك الرجل الهندي ليس سوى أنه يفكر مثل هيوم، لذلك فهويحترم مشاهداته الماضية إلى درجة أنه يعتبر الأمر غير المستحيل في حد ذاته، أمراً مستحيلاً، وبذلك يعارض الأخبار التي تروي وقوع ذلك الأمر معارضة عنيدة.

وكان جون لوك قد ساق قبل هيوم مثالاً شبيهاً بهذا. وهوأيضاً كان يفكر في توظيف لهذا المثال يختلف عن طريقة تفكير هيوم. في الفصل الخامس عشر من الكتاب الرابع من (بحث حول الفهم الإنساني)، وفي معرض بيان مراتب المعرفة البشرية، يتطرق جون لوك لقضية المعارف الاحتمالية، ويذكر منبتين لمعارف الإنسان الاحتمالية. أحد هذين المنبتين الشهادات والأخبار التي يدلي بها الأفراد للآخرين حول مشاهداتهم

وتجاربهم. يعتقد لوك أنه إذا كان عدد الشهود والرواة ووثاقتهم وصدقهم وقوة ضبطهم وإدراكهم بالمقدار الكافي، وكان الخبر الذي يروونه يتمتع بالانسجام الداخلي، ولا توجد شهادة معارضة تدحضه، وإذا لم يكن هناك سبب لكذب أوتآمر أحد الشهود أوالرواة، فيجب أن نوافق خبرهم ونعتقد ونثق به، ونكون في درجة ثقتنا تابعين لدرجة توفر الشروط المذكورة. يتابع جون لوك قائلاً:

إذا شاهدت بنفسي شخصاً يمشي على الثلج فإن اعتقادي بهذا الحدث أعلى من حد الاحتمال. أنا هنا عندي علمٌ. إذا أخبرني شخص أن شخصاً في فصل الشتاء وفي بلد بريطانيا مشى على ماء متجمِّد نتيجة البرد، فلأن خبره هذا ينسجم مع تجاربي السابقة [وأنا أعيش في بريطانيا] سأكون راغباً في تقبل خبره هذا إذا لم يكن مصحوباً بقرائن تشكيكية، ولكن إذا نقلوا هذا الخبر نفسه لشخص يسكن المناطق الاستوائية، فلأنه لم يشاهد أبداً مثل هذا الحدث ولم يسمع به، ستكون درجة ثقته بهذا الخبر منوطةً بعدد الشهود والرواة وموثوقيتهم، وبعدم وجود سبب أودافع لكذبهم. طبعاً الشخص الذي تدل كل تجاربه الماضية على خلاف هذه الواقعة سوف لن يوافق حتى روايات أوثق الناس إلاّ بصعوبة بالغة، وسوف لن يصدق فحوى خبرهم إلاّ بصعوبة. والأمر هنا يشبه قصة سفير هولندا الذي كان يسلّي ملك سيام بقصص وحكايات من هولندا. ومن ذلك أنه

قال له إن الماء في شتاء هولندا يتجمد ويتصلد نتيجة البرد إلى درجة أن البشر يمشون عليه، بل إن ذلك الثلج يتحمّل وزن حتى الفيل: فقال له ملك سيام: لأنني حسبتك إنساناً رصيناً ومنصفاً كنتُ لحد الآن أصدق الأشياء العجيبة التي ترويها، لكنني الآن واثق من أنك تكذب (لوك، 1998م، 4، 15، ص 387).

يذهب هيوم إلى أن المنهج المعقول في مثل هذه الحالات هوفحص وثاقة وشروط اعتبار الرواية، وليس رفضها بسبب تعارضها مع التجارب الماضية للمستمع. في هذه القصة لا يريد لوك تأييد أداء ملك سيام، أنما يروم الإشارة إلى التأثيرات النفسية للمشاهدات الماضية على مستمع الخبر.

ما الذي ينبغي أن يكون موقف هيوم حيال مثل هذه الأمثلة؟ إذا أخذنا الميول الطبيعية لهيوم بنظر الاعتبار فيجب أن نتوقع منه أن يعتبر رد فعل ملك سيام متفقاً مع طبيعته، لذلك فإن إنكاره لتجمّد المياه موقف معقول. إيضاح ذلك أن هيوم يعتبر الاستدلالات العلية لا تقبل التدبير ولا يوجد سبب لعقلانيتها سوى طبيعة الإنسان. يقول إننا عُجنّا وصنعنا من قبل الطبيعة بحيث ننظم أحكامنا حول الأمور الواقعية عن طريق الاستدلال العلي. ما من أحد يتصرف بإرادته في انتقاله وانطباعه أوتصوره لشيء إلى تصور شيء آخر، إنما هي طبيعتنا التي تفرض علينا مثل هذا الانتقال والتداعي. وعليه، إذا درسنا سلوك أشخاص مثل ملك سيام ووجدنا أنه طبقاً لطبيعته الإنسانية سوف ينكر

بالتأكيد خبر تجمد المياه، فيجب أن نؤيد سلوكه هذا. لكن هيوم لا يتخذ هذا الموقف، فمن وجهة نظره لا يمكن تأييد سلوك هذا الشخص الهندي، مع أنه سلوك طبيعي، وما كان سلوكه ليكون معقولاً وقابلاً لتأييد إلّا إذا أنكر معجزةً، لا أن ينكر مجرد فعلٍ خارق للعادة.

لنتنبّه الآن لعبارة الهيوم:

الأمير الهندي الذي امتنع عن قبول الأخبار الأولى للتجمّد كان على حق في استدلاله، ومن الطبيعي أنه كان لا بدّ من شهادة متقنة جداً ليتقبل وقوع حوادث ناتجة عن حالة في الطبيعة لم يكن قد تعرف عليها، وشبهها قليل جداً بالأحداث التي كانت له عنها تجارب ثابتة ورتيبة. تلك الأخبار لم تكن متعارضة مع تجربته لكنها لم تكن أيضاً متطابقة معها (هيوم، 1989م، 89، ص 113 و114).

ثمة في هذه العبارات نقطتان جديرتان بالتأمل، الأولى هي أن هيوم يرى سلوك الأمير الهندي طبيعياً، وهذا ما سبق لنا الكلام عنه. النقطة الثانية قوله إن هذه الأخبار لا تتعارض مع تجربته لكنها لا تتطابق معها أيضاً. فما المراد من التعارض والتطابق؟ يظهر أن هيوم يريد القول إن تجاربه رغم عدم تطابقها مع أخبار التجمد، لا يوجد فيها أي عدم انسجام معها. مع أنه لم يشاهد التجمّد لحد الآن لكن ما شهده لحد الآن لا يقول إن التجمد

عملية مستحيلة وغير ممكنة. المقصود هنا الإشارة إلى الفرق بين المعجزات والحوادث الخارقة للعادة التي على الرغم من كونها غير عادية ولكن لا يمكن تسميتها معاجز. يكتب هيوم في فقرة أوردها على شكل هامش على النص الأصلي، آراءً تبيّن هذا الفرق:

واضح أنه لا يوجد إنسان هندي يمكن أن تكون له تجربة عن تجمد المياه في الجوّ البارد. يضع هذا الأمرُ الطبيعةَ في وضع غير معروف بالنسبة له بالمرة، ومن المستحيل أن يستطيع القول بطريقة قبلية ماذا سيكون تأثير الجوّ البارد. يوجِد هذا الأمرُ تجربة جديدة نتائجها غير متعينة أبداً. أحياناً يمكن أن نحدس عن طريق التمثيل ماذا ستكون النتيجة، لكن هذا مجرد حدس، ويجب الاعتراف أن الواقع في خصوص تجمد الماء يسير بخلاف قواعد التمثيل والتشبيه، وهوغير متوقع بالنسبة لهندي عاقل. تأثير البرد على الماء ليس تدريجياً ولا هومتطابقاً مع درجات البرودة وإنما بمجرد أن تصل البرودة إلى درجة الانجماد تخرِج الماءَ في آن واحد من حالة سائلة تماماً إلى حالة جامدة تماماً. وإذن، يمكن أن تسمّى مثل هذه الحادثة بأنها خارقة للعادة، ولأجل أن يصدقها من يعيشون في المناطق الحارة لا بدّ من شهادة جدّ متقنة، لكنها لم تصل بعد إلى حدّ الإعجاز، ولا تتعارض مع التجربة المتكررة الرتيبة لسياق الطبيعة في الحالات التي تكون فيها كل الظروف متساوية. سكان سوماطرة شاهدوا

الماء سائلاً في مناخ بيئتهم، وينبغي اعتبار تجمد مياه أنهارهم حالة مذهلة، لكنهم لم يشاهدوا أبداً المياه في شتاء موسكو، لذلك لا يمكنهم الوثوق على نحومعقول بالنتيجة التي سيأتي بها البرد (هيوم، 1989م، 89، ص 114).

في هذه الفقرة التي أضافها هيوم لاحقاً، حاول هذا الفيلسوف بالتفريق بين الأمور الخارقة للعادة وبين المعجزات، الاعتراف بخطأ سلوك الأمير الهندي من دون أن يكون نفس هذا السلوك ـ أي الإنكار ـ خاطئاً بخصوص الحوادث العجيبة.

12-5-2. التفاوت بين المعاجز والخوارق للعادة

هل هناك فرق بين الأمور الخارق للعادة والمعجزات؟ وما هوهذا الفرق إذا كان ثمة فرق؟ لا يعرض هيوم بياناً واضحاً حول وجه الفرق بين هذين الأمرين، ولكن يمكن التخمين من عباراته أن احتمال صحة قانون الطبيعة يعادل من وجهة نظره واحداً، وبالتالي فكل ما يخالفه ـ أي المعجزة ـ له احتمال يعادل الصفر. بينما احتمال الأمور الخارقة للعادة ليس صفراً. وبعبارة أخرى، احتمال صحة عبارة كلية تخبر عن تجارب ماضية لأمثال الملك الهندي حول المياه، أقل من واحد. في ضوء ما أسلفنا من قول، يجب أن لا يعمد هيوم بالنظر لمرتكزاته إلى طرح مثل هذا الادعاء بشأن التعميمات الاستقرائية المتعلقة بقوانين الطبيعة، حتى لوكانت جميع المشاهدات متساوية.

من وجهة نظر هيوم يرتبط مثال الملك الهندي بحادثة خارق للعادة. إذا كان تجمد الماء في فصل الشتاء حدثاً خارقاً للعادة حسب تعبير هيوم فلن تكون التجربة المعارضة له قانوناً طبيعياً. ولكن لأن إحياء الميت معجزة حسب تعبيره ومصطلحاته فالتجربة المعارضة لها قانون طبيعي. عبارة (الماء سائل دوماً) عبارة كلية تستنتج من التجارب الماضية التي لا استثناء فيها لسكان المناطق الحارة. (الموتى لا يعودون إلى الحياة) عبارة كلية أخرى تنتج عن تجارب كل الناس في كل الأعصار والأمصار. ثمة فارقان بين هاتين العبارتين الكليتين، يمكنهما حسب ادعاء هيوم أن يوضحا الفرق بين قانون الطبيعة والعبارات الكلية التي هي دون قانون الطبيعة، وبالتالي يمكنهما تبيين الفرق بين معارضات ونواقض كل واحد من هذين، أي المعجزات والأمور الخارقة للعادة. فما هما ذلكم الفارقان؟

في العبارات التي نقلناها عن هيوم تم التصريح بالفارق الأول. قانون الطبيعة حصيلة تجارب رتيبة في ظروف مختلفة، بمعنى أننا إذا شاهدنا الرتابة في تجارب يزداد فيها تنوع الظروف يمكننا اعتبار العبارة الكلية الناتجة عن هذه التجارب الرتيبة في ظروف متنوعة قانوناً طبيعياً. ولكن إذا لم يكن هناك تنوع ظروف في تجاربنا ومشاهداتنا فلا يمكن تسمية العبارة الناتجة عن هذه التجارب الرتيبة بأنها قانون طبيعي. وعليه فكل ما يتعارض مع هذه العبارة الكلية ليس بمعجرة حسب مصطلحات هيوم،

أنما هومجرد شيء خارق للعادة. بخصوص الملك الهندي، حيث أن تجاربه الدالة على أن المياه سائلة دائماً وبشكل رتيب ومتكرر، لم تحصل إلاّ في ظروف المناخ الحار، لذا فإن العبارة الكلية (الماء سائل دوماً) لا يمكن أن تمثل قانوناً طبيعياً.

ببيان آخر، التعميمات الاستقرائية يجب أن تكون في خصوص ظروف تشبه ظروف مشاهداتنا فقط. مثلاً لوقال الملك الهندي: (كل المياه في الظروف المناخية الاستوائية سائلة) لكان تعميمه هذا صحيحاً، ولكن إذا قال (كل المياه سائلة) فتعميمه هذا غير صحيح، لأن مشاهداته السابقة ومشاهدات الناس الذين يعرفهم حصلت كلها في ظروف مناخية استوائية. وبالنتيجة إذا عمّم حكم سيولة الماء على ظروف مناخية غير استوائية يكون قد فعل شيئاً غير مقبول. إذن، يجب تغيير رؤية هيوم عن قانون الطبيعة بهذا الشكل: إذا فحصت n حالة من (أ) في الظروف (ج)، وكانت كل تلك الـ (أ) (ب)، ثم إذا كان n عدداً كبيراً بما فيه الكفاية، فاحتمال أن تكون كل الـ (أ) (ب) في الظروف (ج) يساوي واحداً (إيرمن، 2000م، ص 36).

أما الفارق الثاني بين قانون الطبيعة والعبارات الكلية الأدنى مستوى من القانون فنوضّحه بسؤال. حين نقول إن قانون الطبيعة هوحصيلة تجارب ومشاهدات رتيبة ودائمية، فتجارب ومشاهدات مَن نقصد؟ إذا كان الملاك التجارب والمشاهدات الشخصية فيمكن أن تكون تجارب شخصين إثنين مختلفة

إلى درجة أنها تكوّن قانونين متعارضين في ذهنيهما. أوحتى إذا كانت تجارب الناس في منطقة جغرافية معينة أوالناس في فترة تاريخية معينة أساساً لقانون الطبيعة، سيبقي هناك احتمال انبثاق قوانين متعارضة من تجارب متفاوتة. إذن، الملاك في التجارب الصانعة لقانون طبيعي هي تجارب كل الناس في كل الأزمان والأماكن بلا استثناء. هنا يصرح هيوم بأنه يعتبر إحياء إنسان ميت معجزةً لأنها لم تشاهد في أي زمان أومكان، أي لأن التجربة الدائمية المتشابهة لكل البشر في كل الظروف وفي كل الأزمنة والأمكنة تفيد أن الموتى لا يعودون إلى الحياة، إذن هذه العبارة الكلية قانون من قوانين الطبيعة، وإحياء ميت يتعارض معها، لذا فهومعجزة.

يبدوأنه يمكن بل يجب تغيير صياغة هيوم لقانون الطبيعة مرةً أخرى، والتعبير عنه بما يلي:

إذا فحصت n حالة من (أ) في ظروف (ج) من قبل (د) من الأفراد، وكانت جميع الـ (أ) (ب) ـاً، فإذا كان n عدداً كبيراً بما فيه الكفاية، وكان (د) أفراداً ينتمون لكل الأزمنة والأمكنة التي تسودها الظروف (ج)، فاحتمال أن تكون كل الـ (أ) (ب) ـاً في الظروف (ج) يساوي واحداً.

ينبغي التفطن إلى أننا نعتبر احتمال العبارة الكلية واحداً بصرف النظر عن الإشكال الذي سبق أن ذكرناه. سبق أن أشرنا

إلى أن هيوم وبسبب قوله بإمكانية (لاضرورية) العلاقات بين الأمور الواقعية، لا يستطيع أبداً اعتبار احتمال أي من التعميمات الاستقرائية يساوي واحداً، واعتبار احتمال نقيضه تبعاً لذلك يساوي صفراً. مع ذلك، في ضوء تعريفه للمعجزة والفرق الذي يقول به بين المعجزة والأمور الخارقة للعادة، يبدوأن ارتكاز ذهنه عندما عرض استدلاله القبلي هوأن احتمال صحة القانون الطبيعي يساوي واحداً، أي إن الدليل الذي يؤيده دليلٌ تام.

بخصوص الفارق الأول وضرورة شبه ظروف القانون الطبيعي بظروف كل المشاهدات السابقة، هناك صعوبة مشتركة بين كل حالات الاستقراء (إيرمن، 2000م، ص 36 ـ 37). في كل حكم كلي استقرائي يوجد دائماً احتمال أن تكون مشاهدتنا الماضية قد حصلت في ظروف خاصة قد لا تتوفر في المستقبل. من المحتمل دوماً في المشاهدات الماضية التي كانت لنا للظاهرة (أ)، أن تكون (أ) مقترنة دوماً بـ (ب) لأن مشاهداتنا حصلت في ظروف خاصة لا تتوفر في المستقبل أوفي أماكن ومواقع أخرى، لذا فالحكم الكلي بأن كل الظواهر (أ) هي (ب) تعميم للحكم على ظروف لا تشبه ظروف التجارب السابقة.

صحيح أن الملك الهندي أسند حكمه الكلي (كل المياه سائلة) على مشاهدات تقتصر على المناطق الاستوائية، وبكلمة ثانية لم يراع تنوع الظروف في مشاهداته وتجاربه، ولكن كيف يمكن له أن يعلم بوجود ظروف أخرى غير التي عرفها لحد

الآن؟ عدم الاطلاع هذا على كل الظروف المتنوعة قائم في كل التعميمات الاستقرائية. بعبارة أخرى، عندما نقول أنه يجب أن تكون الظروف متنوّعة بالقدر الكافي في التجارب التي يقوم عليها الحكم الكلي الاستقرائي، فإية درجة من التنوع نقصد؟ هل يمكن ذكر الظروف المنظورة على نحوالقطع، أم يوجد دوماً احتمال أن تكون هناك ظروف مختلفة لم نطلع عليها؟ يبدوأنه يوجد هذا الاحتمال دوماً، وقد اعترف فلاسفة العلم بوجوده (چالمرز، 1374م، ص 26 و27). على هذا الأساس، لا يوجد من هذه الناحية فرق بين قانون الطبيعة وما يعتبره هيوم ما دون قانون الطبيعة، إذ في الحالتين سيتصور من يؤمن بالحكم الكلي أن التجارب الماضية حصلت في كل الظروف المتنوعة الممكنة، لذلك من حقه إذا شاهد حادثة معارضة لذلك الحكم الكلي أن يعتبرها نقضاً لقانون كلي طبيعي لا استثناء له.

أما الفارق الثاني فقد كان باختصار أن قوانين الطبيعة حصيلة تجارب كل البشر في كل الأزمان والأماكن، أما ما دون القانون فهوحصيلة تجارب محدودة من البشر. متى نستطيع اعتبار حكم كلي حول الطبيعة ثمرة تجارب مشتركة لكل الناس أوتعميماً لمشاهدات مشتركة لكل البشر؟

يقول جورج كمپل الناقد المعاصر لهيوم، في اعتراضٍ على هيوم: استخدمتْ كلمة تجربة في دراسة هيوم مراراً. ومن العجيب أنه لا يعرّف لنا هذا المصطلح رغم الأهمية التي يحظى

بها في استدلاله. وأنا أحاول أن أعوّض هذا النقص، إذ يبدوأن هذه المفردة مشترك لفظي، ويبدوأن الكاتب يستخدمها بمعنيين متفاوتين. المعنى الأول والأنسب لهذه الكلمة هوالتجربة الشخصية. تبتني التجربة الشخصية على الذاكرة، وتشمل فقط تلك القواعد الكلية أوالاستنتاجات التي يصنعها كل شخص من مقارنة أمور خاصة موجودة في ذاكرته. المعنى الآخر للذاكرة والذي نسميه التجربة المشتقة يبتني على الشهادة، وهوثمرة مقارنة بين التجارب الشخصية للآخرين التي وصلتنا عبر الشهادات والأخبار، وصنعنا منها قواعد واستنتاجات كلية.

نقول مستخدمين مصطلحات كمبل: قانون الطبيعة من وجهة نظر هيوم حصيلة تجربة مشتقة، والمعجزات تعارض التجارب المشتقة. المعجزات بحد ذاتها تجارب مشتقة لأنها وصلتنا عن طريق شهادات الآخرين. التعميمات ما دون القانون الطبيعي، حصيلة ماذا؟ بعبارة أخرى، هل تعارض الأمورُ الخارقةُ للعادة التجاربَ الشخصية أم التجارب المشتقة؟ إذا كان جواب هيوم أن الأمور الخارقة للعادة تعارض التجارب الشخصية فسيواجه الإشكال بأنه في مثال الملك الهندي لم يكن تجمد المياه في البرد متعارضاً مع التجارب الشخصية للملك الهندي فقط، بل كل الذين يعرفهم الملك أوالذين يتلقى أخباراً منهم، لهم تجارب تشبه تجربته، أي إنهم لم يشاهدوا تجمد المياه نتيجة انخفاض درجة الحرارة. وهكذا يتبين أن الأمور الخارقة للعادة،

من منظار هيوم، لا تتعارض مع التجارب الشخصية فقط، بل تخالف التجارب المشتقة أيضاً.

والآن، طالما كانت المعاجز، والأمور الخارقة للعادة أيضاً، تعارض التجارب المشتقة، فما الفارق بينهما؟ ربما كان الفرق في شيء من قبيل عدد الشهود وأصحاب التجربة، أوتنوع ظروفهم. يبدوأن العدد في نفسه لا دور له في هذا الفرق، لأنه من المستبعد أن يكون عدد الذين كوّنت تجاربُهم العبارةَ الكلية (كل المياه سائلة) في ذهن الملك الهندي، أقل من عدد الذين كوّنت تجاربهم العبارة الكلية (ليست كل المياه سائلة) في ذهن شخص أوربي. على هذا الأساس، ينبغي أن يقوم الفرق على أساس تنوع ظروف الشهود وأصحاب التجارب. وإذا كان هذا فسيعود الفرق الذي أردنا أن نقول به بين قانون الطبيعة والعبارات الكلية ما دون قانون الطبيعة عن طريق تباين تجارب الشهود وأصحاب التجربة، سيعود إلى التنوع في ظروف التجارب، أي نفس ذلك الفرق الأول.

حول الفرق الأول قلنا إنه في كل التعميمات الاستقرائية يوجد احتمال أن نصادف في وقت لاحق ظروفاً جديدة، وإذن، لا نستطيع اعتبار أي عبارة كلية ذات احتمال يساوي واحداً، وبالتالي لن تكون أية عبارة كلية «قانوناً طبيعياً» بالمعنى الذي ذكرناه لحد الآن، وبالنتيجة لن يمكن اعتبار أية واقعة مهما كانت خارقة للعادة وغير متوقعة، لن يمكن اعتبارها معجزةً. وإذن، ستكون كل

الحوادث المعارضة للتجارب الماضية ستكون من قبيل تجمد المياه الذي ربما كان إنكار خبره طبيعياً، لكنه ليس معقولاً.

إذن، كيف يقول هيوم إنه يجب رفض أي خبر معجزة وإنكاره من دون فحص وتمحيص لاعتباره وقيمته؟ لاحظنا لحد الآن أنه لوكان بوسع قانون الطبيعة ـ كما يصرح هيوم في بعض مواقفه ـ في مستوى دليل استقرائي تام، وإذا كان بوسعنا اعتبار أي تعميم استقرائي يرتكز على دليل تام، ذا احتمال يساوي واحداً، لاستطعنا تقبل الفارق بين قانون الطبيعة والتعميمات ما دون قانون الطبيعة، وبالتالي سنفرق بين المعجزة وسائر الحوادث الخارقة للعادة. وفي حال وجود مثل هذا الفرق، ستكون التوصية القائلة: (أنكروا بنحوقبلي الحوادث العجيبة إلى درجة المعجزة، أي الحوادث التي لا تنسجم مع قوانين الطبيعية) ذات معنى محصلٍ، ولكن كما لاحظنا لا يوجد مثل هذا الفرق.

6ـ12ـ عدم قابلية المعجزة للتكرار

إذا اعتبرنا قانون الطبيعة عبارة كلية احتمال صحتها يساوي واحداً، فكما سبق القول، سيكون احتمال وقوع المعجزة أي الحادثة المعارضة لقانون الطبيعة يساوي صفراً. دققوا في مثال عودة الميت إلى الحياة، الذي يعتبر في نظر هيوم جديراً باسم المعجزة في حال حدوثه. يقول هيوم: إحياء الميت معجزة لأنه لم يشاهد في أي زمان ولا في أي مكان. وعليه، فالمعجزة من

وجهة نظره حادثة فريدة. لأنه لوثبتت قبل ذلك حالة منها ـ عودة ميت إلى الحياة مثلاً ـ وتكررت الآن مرة أخرى، فسيكون من واجبنا التشكيك في صحة القانون الذي كنا نؤمن به، وبالنتيجة ينبغي علينا تبيين حالات الاستثناء، وإعادة النظر في القانون الذي نعتقد به لنضيف له ـ ربما ـ قيداً ليتضح أن الميت لا يعود إلى الحياة إلّا في ظروف خاصة مدرجة في القيد المذكور (سوينبرن، 1996م، ص 606). بهذا البيان فإن قانون الطبيعة قانون لا يقبل النقض أوإنه لم ينقض لحد الآن على الأقل، والمعجزة حادثة لا تقبل التكرار.

ترد بعض الإشكالات على عدم قابلية المعجزة للتكرار. من ذلك أنه إذا كانت معجزة نبيّ إحياء الموتى وقام بذلك مرات متعددة، فهل يمكن إنكار عمله هذا؟ (برود، 2002م، ص 450). إذا أحيى هذا النبي ميتاً في مكانٍ عام بحيث يعترف الجميع بإعجاز عمله هذا، ثم يشكك البعض في صحة ادعائه ويطلبون منه تكرار هذا العمل، فيقوم بإحياء ميت آخر، فإن فعله هذا سيؤدي تكريس موقفه، أوسيقال إن تكرار هذا الفعل يخرجه عن عنوان المعجزة.

بالإضافة إلى هذا المثال النقضي، يطرح سؤال آخر يشكك في أصل عدم قابلية المعجزة للتكرار. إذا كان عدم القابلية للتكرار شرطاً في المعجزة، فإن وقوع أي حادثة بخلاف قانون الطبيعة لن يمكنه إقناع الشهود بوقوع معجزة، لأنه سيكون من المحتمل دوماً في المستقبل أن تقع هذه الحادثة وسينكر الشهود

بتكرر تلك الحادثة كونها كانت معجزة في السابق، ويقولون إن هذه الحادثة أمر يقبل التبيين الطبيعي، وقد كنا على خطأ حين اعتبرناه في السابق معجزةً (برود، 2002م، ص 450؛ سوينبرن، 1996م، ص 606 و607).

1-6-12. إعادة النظر في القوانين العلمية والتقدم العلمي

هل تقدم العلم مفهوم ممكن التصور؟ ألا يشهد تاريخ العلم بحقيقة اسمها تقدم العلم؟ إذا كان تقدم العلم ينطوي على زيادة الاطلاع على الطبيعة وإصلاح أخطاء الإنسان، وهذه التنمية والإصلاح حقيقة لا تقبل الإنكار، فكيف يمكن يسويغ التقدم العلمي إلى جانب القول بلامعقولية نقض قوانين الطبيعة؟ يؤمن العلماء في فترة من فترات العلم بقانون حول الطبيعة، وشيئاً فشيئاً ونتيجة مشاهداتهم لحالات ناقضة لذلك القانون، يبدأون بالتشكيك في صحة القانون الذي آمنوا به، وهذا الشك يدفعهم إلى إعادة النظر في ذلك القانون، وأن يعرضوا قانوناً يمكنه إيضاح الحالات الناقضة أيضاً. لنفترض أن العلماء يفكرون مثل هيوم ويرون أن قوانين الطبيعة لا تقبل النقض إلى درجة أنهم عند مشاهدة أي حالة ناقضة سينكرون هذه الحالة الناقضة بدل التشكيك في القانون، عندئذ لن تحصل أية إعادة نظر في أيٍّ من قوانين الطبيعة، ولن نشهد أي تقدم في تاريخ العلم.

قد يقال إن هيوم لا يعارض قبول نقض قانون الطبيعة في

حال مشاهدة حالة ناقضة له بشكل مباشر. لذلك إذا شاهد عالم بنفسه حالة ناقضة لقانون طبيعي فمن واجبه أن يأخذ هذه الحالة مأخذ الجدّ ويدرسها ويحاول عرض قانون جديد قادر على إيضاح الحالات الاستثنائية.

طبعاً، يفكر بعض شرّاح هيوم بهذه الطريقة، ويعتقدون أن استدلال هيوم يتعلق بشهادة الشهود والمؤرخين ولا علاقة له بالأشياء التي يشاهدها الفرد نفسه أويدرسها في المختبر أويستنبطها من آثار وبقايا الحوادث الماضية (غسكين، 1988م، ص 154).

ولكن هل التفطن والتبنه إلى وجود نواقض لقوانين الطبيعة المقبولة في مختلف فترات العلم، هي حصيلة المشاهدات المباشرة للعلماء فقط؟ يبدوأن الأمر ليس كذلك، بمعنى أن الكثير من التشكيكات التي وردت على قوانين الطبيعة كانت نتيجة تقارير طرحها الآخرون حول نواقض أحد قوانين الطبيعة، ثم اطمأن عالمٌ أوعلماء لتلك التقارير لذلك انبروا لدراستها وفحصها، وبعد دراستها حصلت لديهم هم أيضاً معرفة مباشرة بوجود الناقض أوالنواقض الواردة في التقرير، وبذلك عمدوا إلى إعادة النظر في القانون الطبيعي المزعوم.

إذا أخذنا استدلالات هيوم مأخذ الجد، فسوف نواجه مشكلة في خصوص الحالات التي لا يتصور فيها أحد أن معجزة قد

حصلت. كثير من العبارات عُدّت قوانين طبيعية لأن تجارب رتيبة أيدتها، ولكن بعد مشاهدة حالات الاستثناء لم تعد تلك العبارات مقبولة كقوانين طبيعية. الاستثناء الأول للشخص الذي لم يشهدها بنفسه يشبه قصص المعاجز. لذلك فإن أول من يتلقون تقارير هذا الاستثناء يجب [حسب رأي هيوم] أن ينكروه ويبقوا أوفياء للقانون المزعوم، ولأن رأيهم حول ذلك القانون المزعوم لا يتغير، ففي مقابل التقرير الثاني للاستثناء، سيبقى الوضع على نفس الحالة، أي إن التقرير الثاني أيضاً لن يوجد تغييراً في ذلك القانون الطبيعي المزعوم. على ذلك، حين نكون قد شاهدنا (أ) و(ب) تلوبعضهما دائماً فيجب أن لا نوافق أي تقرير يفيد افتراقهما، وفي النتيجة لن يكون فينا تحفّز على دراسة هذه التقارير والأخبار... إذا لم تخلق التقارير تغييراً في رأيي حول القانون المزعوم، فلن يبقى مجال عندي للتفكير بأن هذه التقارير تحتاج إلى دراسة أوتبيين آخر. لوكان العلماء قد تصرفوا على هذا النحولما اكتشفت بعض القوانين البالغة الأهمية، لأن الذين شاهدوا استثناءات القوانين المزعومة نادراً ما كانوا هم الذين أوضحوها. إذن، لوكان هيوم محقاً في قوله [يجب عدم قبول التقارير حول نواقض واستثناءات قوانين الطبيعة] فإن الذين يرون الاستثناءات لن يستطيعوا تبيينها وإيضاحها، والذين يستطيعون تبيينها لا يستطيعون الاقتناع بوقوع هذه الاستثناءات (برود، 2002م، ص 450 و451).

محصلة الكلام هي أن هيوم يرى تقارير نقض قوانين الطبيعة غير معقولة، والحال أننا إذا لم نوافق هذه التقارير لما علمنا أبداً بالكثير من الأمور التي نعلمها الآن حول الطبيعة. المشكلة تكمن في تصور هيوم للسلوك المعقول، ولأن تصور العلماء يختلف عن تصور هيوم لحسن الحظ، فقد توصل العلم البشري اليوم إلى اكتشافات كبيرة، ولوكان العلماء يفكرون بطريقة هيوم لكنا محرومين من كل هذه الاكتشافات.

متى ما حصلت معجزة [نقضٌ لقانون الطبيعة] قامت ثورة في العلم. المجتمع العلمي يسمح دوماً بدحض نظرية متينة جداً بواسطة مشاهدة حوادث كان التصور السائد أنها مستحيلة. عندما شاهد وليام هارفي[1] أن القلب يضخ الدم الذي ينتقل من الشرايين إلى الأوردة، فقد كان ما شاهد معجزة، لأن العلم في زمانه كان يعتبر هذا الضخ والدوران مستحيلاً. الكثير من زملاء هارفي رفضوا ما شهادته وتمردوا على قبولها لأنها لم تكن منسجمة مع الرؤية الكونية العلمية في زمانهم، بيد أن آخرين نظروا لشهادته على أنها معتبرة وذات قيمة إلى درجة رفضوا معها قيمة العلم في زمانهم (روت، 2002م، ص 433).

[1] - William Harvey (1578 - 1657).

7.12. هل نقض القانون الطبيعي من شروط المعجزة؟

يعتقد بعض فلاسفة الدين أنه رغم المعتقد الشائع، فإن الحادثة التي لا تنقض أي قانون من قوانين الطبيعة ويمكن تبيينها وإيضاح كل أجزائها بواسطة القوانين الطبيعية، يمكنها أن تكون مدهشة وباعثة على ردّ فعل ديني خالص أصيل إلى درجة يتسنى معها اعتبارها معجزة. إذا كانت مثل هذه الحادثة جدّ مبهرة ومحيرة ومقترنة بدعوة واضحة لأمر ديني تماماً، فإنها ستعتبر معجزة (شلزينجر، 1999م، ص 360 و361)، مع أنها لا تنقض قانوناً من قوانين الطبيعة.

تأييداً لهذه الفكرة، يمكن طرح مثال نقضي يدل على أن نقض قانون الطبيعة ليس شرطاً لازماً لكي تكون الحادثة معجزة. نطرح هذا المثال النقضي مستلهمين أحد نقاد هيوم وبقدر من التصرف (إيرمن، 2000م، ص 11).

تصوروا أن تجتمع غيوم في وقت واحد في سماء مناطق متعددة من الكرة الأرضية وتصوّر هذه الغيوم كلمة ذات معني، وتدعوكل هذه الكلمات لشيء واحد وتتضمن كلها رسالة واحدة تدعوا الناس لاتباع شخص معين، ولنفترض أن هذه العبارة تظهر في غيوم كل منطقة بلغة سكان تلك المنطقة. وافترضوا كذلك أن العلماء يقدرون على تبيين هذه الظواهر المتزامنة عن طريق قوانين الطبيعة، ويدلوا على أية عوامل جوية

أدت إلى اجتماع الغيوم بهذه الشكل المعين، وأية قوانين الضوء سمحت بمشاهدة تلك الغيوم من قبل سكان الأرض بهذا الشكل ذي المعنى والرسالة المحددة. هل سيتردد شخص في إطلاق عنوان المعجزة على هذه الحادثة؟ وهل سيشك أحد في حقية الشخص الذي تدعوهذه الغيوم لاتباعة؟ هذا في حال أن ظاهرتنا المفترضة هذه لا تنقض أي قانون طبيعي.

8.12ـ تدخّل الله أوالعامل اللامرئي

من عناصر التعريف الثاني الذي يعرضه هيوم للمعجزة تدخل الله أوالعامل اللامرئي في حادثة المعجزة. (يمكن على نحوالدقة تعريف المعجزة بما يلي: التخلف عن أحد قوانين الطبيعة بواسطة إرادة إلهية خاصة أوبواسطة تدخل عامل لامرئي) (هيوم، 1989م، 90، ص 115).

قال البعض إن المعجزة مفهوم متناقض، لأن تعريف المعجزة هونقض القانون الطبيعي، والحال أنه لونقض الشيء فلن يعود قانوناً. من الردود التي أجيب بها على هذا الإشكال وهوردّ جدير بالتأمل: القوانين المدنية تنظم سلوك الشعب في البلد، ولكن قد تكون هناك استثناءات بعض الأحيان مثل العفوالذي يطلقة رئيس الجمهورية. ويمكن مقارنة المعجزة بهذه الاستثناءات. مصدر العفوفي هذه الاستثناءات خارج السياق الدارج للقانون وشيء لا يمكن التنبؤ به. الإتيان بالمعاجز أيضاً لا يندرج

ضمن إطار نشاطات العلماء. عفورئاسة الجمهورية لا يعدّ نقضاً للقانون ولا يعتبر ممارسة غير قانونية، بل هوخارج النظام القانوني، والمعجزة كذلك ليست نقضاً لنظام قوانين الطبيعة، بل خارج سياقها (شلزينجز، 1999م، ص 360).

في هذا الرد الذي عرض بلغة استعارية وغير فنية، ثمة نقطتان تلفتان النظر:

1 ـ تناقض مفهوم المعجزة إذا عرّفناها بأنها نقض لقانون الطبيعة. سلف القول بأنه إذا كان لنا تصور عقلاني لقوانين الطبيعة، فإن التخلف عن قانون الطبيعة سيكون بمعنى التخلف عن قانون لا يقبل التخلف، وهذا تعبير متناقض.

2 ـ إذا كان عامل التخلف عن القانون خارج نطاق الطبيعة فإن الاستثناء على القانون لن يعود تخلفاً ولن يحصل أي تناقض. فقط عندما ننكر إمكانية العلل فوق الطبيعية أونتجاهلها، فستكون استثناءات القوانين الطبيعية تخلفاً عن القانون الطبيعي (لوين، 2005م، ص 1 ـ 29).

هنا، نروم التحدث قليلاً عن عامل إلهي أولامرئي خارج نطاق الطبيعة.

من وجهة نظر هيوم إذا وافقنا شهادة شاهد يخبر عن وقوع حدث تنكر علومنا وقوعه، نكون بالتأكيد قد وافقنا أن علومنا

على خطأ. فما الذي ينبغي فعله في هذه الحالة؟ السلوك العادي هوأن نعيد النظر في علومنا ونبحث عن علل بمستطاعها تبيين تلك الحادثة، وتشخيص قوانين تؤيد مشاهداتنا الماضية وتعضّد في الوقت ذاته المشاهدات الجديدة المتعارضة مع القوانين السابقة (روت، 2002م، ص 434 و435).

هذا في حال كان للحادثة الجديدة علة طبيعية، أما إذا كانت علة هذه الحادثة خارج نطاق الطبيعة، فلا تعارض بين تلك الحادثة والعلم والقوانين الطبيعية حتى يمكن من خلال إعادة النظر في العلم التحرر من هذا التعارض، بل التعارض مع الطبيعة نفسها. الواقع أنه لا يوجد أي قانون طبيعي يمكن اكتشافه لاحقاً يستطيع إدراج تلك الحادثة داخل نطاق علم الطبيعة (روت، 2002م، ص 434 و435).

إذن، كيف يدّعي هيوم أنه قادر عن طريق الاستدلال العلّي على الحكم بشأن المعجزات؟ قد يقال إن هيوم لم يدّع مثل هذا الادعاء أبداً، وهويحكم بشأن أخبار المعجزة فقط وليس بشأن المعجزة. ولكن إذا لم يستطع أحد الحكم بشأن وقوع أوعدم وقوع المعجزة، فهل يصح توقع أن يحكم بشأن صحة أوسقم أخبار المعاجز.

يعتقد هيوم ـ كما سبقت الإشارة ـ أن المنهج الصحيح الوحيد للحكم بشأن الأمور الواقعية، هومنهج الاستنتاج العلي.

وعليه، إذا أردنا الحكم حول المعجزات وأخبارها أيضاً فيجب أن نقوم بذلك عن طريق الاستدلال العلي أيضاً. يخوض هيوم في الحكم حول أخبار المعاجز باستخدام منهج الاستدلال العلي. في مقام الحكم حول أخبار المعاجز يمكن طرح السؤال بشكلين: أولاً أن نسأل هل خبر المعجزة الفلاني خبر صادق؟ سؤالنا في هذه الحالة سؤال عن المعجزة نفسها، بمعنى أننا نسأل هل المعجزة المدعاة وقعت فعلاً؟ الشكل الثاني لطرح السؤال هوهل تصديق خبر وقوع المعجزة الفلانية أوالعلانية عملية معقولة؟ في هذه الحالة لا يبدوأن لسؤالنا علاقة بوقوع أوعدم وقوع المعجزة بل نسأل: بغض النظر عن وقوع أوعدم وقوع مثل هذه المعجزة، هل من المعقول إزاء خبر وقوعها أن نصدق هذا الخبر؟ والآن لنفترض أنه لا يوجد أحد يستطيع الاعتراف بوقوع معجزة في أية ظروف، أي حتى لوشهد وقوع المعجزة فلا يستطيع تصديقها. على هذا الافتراض من الطبيعي تعذر قبول أي خبر من أخبار المعاجز، لأنه لا يوجد أطلاقاً أي خبر أقوى من المشاهدة المباشرة. وإذا لم يتسن موافقة خبر يفيد وقوع معجزة ما فلا يبقى محلّ للسؤال عن معقولية قبول ذلك الخبر. والآن نسأل: هل يمكن الاعتراف بوقوع معجزة على أساس الاستدلال العلّي؟

من وجهة نظر هيوم، العلية علاقة بين شيئين نستنبطها عبر مشاهدة ذلك الشيئين. إننا لا نرى أبداً العلاقة العلية نفسها، إنما

نشاهد شيئين نسمّيهما بعد ذلك علة ومعلولاً، ومن مشاهدة الآصرة الدائمية بينهما نستنتج علاقة باسم العلية، أي عندما نرى ذلكم الشيئين في علاقة وتعاقب مستمر بحيث يتداعى إلى إذهاننا تصور عن أحدهما بمجرد حضور انطباع أوتصور عن الآخر، وبدون أي تأمل أوتفكير، عندئذ نستنتج أن ثمة بين هذين الشيئين علاقة علية.

استنباط علاقة علية بين ذلكم الشيئين إلى جانب الاعتقاد بشبه المستقبل بالماضي يمكّننا من اللجوء إلى الاستنتاجات العلية، وأن نحكم على المستقبل من منطلق مشاهداتنا الماضية، بمعنى أن نجعل مشاهداتنا سنداً للحكم حول شيء ليس مشهوداً بالنسبة لنا في الوقت الحاضر. لأجل أن يكون مثل هذا الاستدلال ممكناً يجب أن يكون هناك شبه كافٍ بين الأمر المشهود بالنسبة لنا الآن وأحد الشيئين الذين بينهما علاقة علية، بحيث يتداعى في أذهاننا بمشاهدة هذا الأمر، وبشكل طبيعي، أمرٌ آخر يشبه الطرف الآخر من العلاقة العلية.

على سبيل المثال، إذا شخصنا بين (أ) و(ب) علاقة علية، واعتبرنا (أ) علةً لـ (ب) فمتى ما شاهدنا شيئاً شبيهاً بـ (ب) يمكننا استنتاج شيئاً شبيهاً بـ (أ) كعلة للشيء الشبيه بـ (ب). والآن، إذا عرّفنا المعجزة بأنها شيء علته الله، فيجب أن يكون هناك شبه بين الله غير المشهود وعلة أحداث مثل المعاجز المدعاة، بمعنى أن نكون سابقاً قد شاهدنا حوادث تنقض قانون

الطبيعة، وتزامناً مع مشاهدة تلك الحوادث نكون قد شاهدنا عللها أيضاً لنستطيع بمشاهدة ناقض آخر لقانون الطبيعة أن نحكم بوجود علته التي هي حسب الافتراض حقيقة لا تقبل المشاهدة.

ولكن، هل شاهدنا في السابق أية معجزة؟ وإذا كنا قد شاهدناها فهل شاهدنا علتها؟ الجواب كلا، لأن علة المعجزات حسب التعريف لا تقبل المشاهدة. من هنا لا يمكن أن نكون قد شاهدنا في السابق ولمرات عديدة معجزات مع عللها، حتى نحكم الآن بمشاهدة ناقض آخر لأحد قوانين الطبيعة أن علته هي الله أوموجود آخر لا يقبل المشاهدة. ومتى ما لم نستطع صياغة مثل هذا الاستدلال فلن نستطيع التأكد من إعجاز أية حادثة. نقول باختصار:

1 ـ الحكم حول أي أمر من الأمور الواقعية يجب أن يكون بمنهج الاستنتاج العلي.

2 ـ المعجزة أمر من الأمور الواقعية.

3 ـ الاستنتاج العلي بشأن أي شيء، مسبوقٌ بمشاهدة مكررة لعلل أومعلولات شبيهة بذلك الشيء.

4 ـ المعجزة حادثة بخلاف قانون الطبيعة تتم بواسطة فاعل إلهي أوماورائي.

5 ـ لا يمكن مشاهدة الله والحقائق فوق الطبيعية.

6 ـ نستنتج من 1 و2 أن الحكم على المعجزة يجب أن يتم بمنهج الاستنتاج العلي.

7 ـ نستنتج من 3 و4 أن الاستنتاج العلي بشأن المعجزة فرعٌ على المشاهدة السابقة لعلتها، أي الفاعل الإلهي أوالماورائي.

8 ـ نستنج من 6 و7 أن الحكم على المعجزة فرعٌ لمشاهدة سابقة لعلتها.

9 ـ نستنج من 5 و8 أن الحكم على المعجزة غير ممكن.

إذا كان الحكم على المعجزة غير ممكن فلن يستطيع أي شخص القول عن أية حادثة حتى لوشاهدها بأنها معجزة. وعليه لا يمكن لأي شخص أن يشهد معجزةً باعتبارها معجزة، وبالنتيجة لا يستطيع أي شخص الإخبار عن وقوع معجزة، ولهذا كان فحص احتمال صدق أخبار المعجزة عملية عبثية فارغة.

قد نفكر بحذف عنصر تدخل الفاعل الإلهي الطبيعي اللامرئي أوالعامل ما فوق الطبيعي اللامرئي من تعريف المعجزة، ونحلل استدلال هيوم ضد المعجزة على أساس تعريفه الأول، بمعنى أن نعتبر المعجزة نقضاً لقانون الطبيعة. ولكن إذا اعرفنا المعجزة بهذا الشكل فسوف تختل دلالة المعجزة. أحياناً تستخدم

المعجزة كبرهان على وجود الله، وفي هذه الحالة ستدل على وجود الله في رأي أنصار هذا البرهان. ورد على هذا البرهان نقد يشبه استدلالنا على تعذر الحكم على المعجزات، وسوف نسرد هذا النقد قريباً.

كما أن المعجزة تستخدم كدليل على أحقية رسالة إلهية. في هذه الحالة أيضاً تدل المعجزة على أحقية أوحقية رسالة لأنها تدل على تدخل قوة فوق طبيعية أوتدخل الله. إذن، في كلا الحالتين يمتاز عنصر التدخل الإلهي بطابع رمزي حتى لولم يرد بصراحة في تعريف المعجزة. على كل حال، المعجزة حدث خارق للعادة وناقض لقانون الطبيعية بواسطة تدخل فوق طبيعي.

أما نقد برهان المعجزة على وجود الله فهوإذا أردنا عن طريق الاستدلال العلي اعتبار المعجزة دليلاً على وجود الله أوعلى وجود فاعل فوق طبيعي، فمن اللازم أن نكون قد جرّبنا سابقاً معجزات مع عللها. وهذا يعني أننا قبل الاستدلال العلّي على وجود الله أوالعوامل فوق الطبيعية، يجب أن نكون قد شاهدنا وجرّبنا الله أوالعوامل الطبيعية. وبذلك نستنتج أننا لا نستطيع إثبات وجود الله عن طريق المعاجز بواسطة الاستدلال العلي (روت، 2002م، ص 437 و438).

وقد ورد إشكال آخر على التعريف الثاني للمعجزة هوإننا إذا وافقنا أن الله هوعلة المعجزات فلن نستطيع القول بسياق ثابت

ورتيب للطبيعة، إذ بتدخل الله ـ الذي لا يمكن تخمينه بالنسبة لنا ـ سيكون تغيير سياق الطبيعة ممكناً في أية لحظة. من جهة أخرى، الاستدلال العلي الذي هوالمنهج الوحيد للحكم على الأمور ممكن التطبيق فقط عندما نؤمن برتابة تيار الطبيعة وثباته. وعليه، بمجرد قبول تدخل الله في تحقيق المعجزات ستنهار إمكانية الاستدلال العلّي بشأن كل الأشياء والأمور بما في ذلك المعجزات. وبانتفاء إمكانية الاستدلال العلي بشأن المعجزات لن يبقى أساس للثقة بالحكم القائل إن الله هوعلة حادثة خارقة للعادة مشهودة من قبلنا (روت، 2002م، ص 437 و438).

إذا قلنا إن الاستدلال العلّي ممكن فقط في العلاقات بين الأعيان والظواهر المادية، واعتقدنا أن كل الأحكام المختصة بالأمور الواقعية يجب أن تتم بالاستدلال العلي، نكون قد التزمنا مسبقاً بتعذر الحكم على أمر واقعي خارج عالم المادة.

إذن، لقد أجهدنا أنفسنا دون طائل في فحص أمر واقعي هوحسب التعريف خارج نطاق دراستنا وفحصنا العلّي. ولهذا لم يجعل هيوم غايته في دراسة (حول المعاجز) دراسة المعجزة، بل جعل موضوعه الإخبار بالمعجزة وهل تتوفر روايات وقوع المعاجز على شروط التصديق والقبول أم لا تتوفر. يظن هيوم لأن الإخبار بالمعجزة يحصل داخل العالم المادي لذلك يمكن دراسته عن طريق الاستدلال العلي، ولكن كما تم الإيضاح فإن تعذر الاستدلال العلي بشأن المعجزة يؤدي بالنتيجة إلى تعذر

الحكم على الإخبار بالمعجزة أيضاً. طبعاً، لأن الاستنتاج العلي ليس بالتأكيد منهجاً صحيحاً للحكم حول المعجزات، فقد اختار أساساً منهجاً غير صحيح.

9.12ـ دراسة تحليلية للاستدلال القبلي ضد المعجزة

تعرفنا لحد الآن على الشكل الكلي لاستدلال هيوم القبلي وعلى العناصر المساهمة في هذا الاستدلال. وعلمنا أن الاستدلال المذكور يعبر عن تعارض استدلالين علّيين يعتقد هيوم أن أحدهما أقوى دائماً من الثاني. الدليل أوالاستدلال العلي الأقوى دليل يؤيد قانوناً من قوانين الطبيعة، والدليل أوالاستدلال العلّي الأضعف دليل يؤيد تطابق الخبر مع الواقع. يتجسد دليل تطابق الخبر مع الواقع في تجاربنا الماضية حيث شاهدنا غالباً أن روايات الرواة، على افتراض عدم وجود قرائن خاصة، تتطابق مع الواقع. بيد أن هذه التجربة ليست دائمية، لأننا جرّبنا حالات من عدم صحة الأخبار والروايات.

وفي المقابل فإن الدليل على قانون طبيعي هوتجربة دائمية ومتقنة إلى درجة أن احتمال صحة العبارة التي تعبر عن ذلك القانون يساوي واحداً أوإنه احتمال قوي جداً. وهكذا فمقتضى العقل أن نرجِّح دائماً قانون الطبيعة وننكر روايات المعاجز عند التعارض بين هذه وذاك.

تم لحد الآن تقرير البرهان القبلي بأشكال متعددة. أوردنا هنا تقريراً له كثير من الأنصار منذ زمن هيوم إلى يومنا هذا. الوجه المشترك لهذه التقارير هوأن قبول روايات المعاجز ترجيحٌ للدليل الضعيف على الدليل الأقوى (إيرمن، 2000م، ص 21).

يسرد پرايس، وهومعاصر لهيوم، دليل اعتبار الخبر ودليل قبول قوانين الطبيعة، ثم يقول: (من منظار هيوم، قبول أخبار المعجزات بحجة شهادة البشر ليس سوى ترجيح للدليل الضعيف على الدليل الأقوى. إنه تنكّر لمرشدٍ لم يخدعنا أبداً وإقبال على مرشدٍ غالباً ما خدعنا. إنه قبول بأمر معارض للتجربة الرتيبة المتكررة توكّؤاً على تجربة ضعيفة متغيرة (پرايس، 2000م، ص 158).

مراد پرايس من المرشد الذي لم يخدعنا أبداً التجربة الثابتة التي تؤيد قانون الطبيعة، وقصده من المرشد الذي خدعنا في الغالب الأخبار والروايات التي تنبّئ عن أمور خارقة للعادة.

ويقرر جورج كمپل، معاصر آخر لهيوم، رأي هيوم بما يلي:

التجربة هي مرشدنا الوحيد في الاستدلالات المتعلقة بالأمور الواقعية. التجربة في بعض الأمور ثابتة ورتيبة، وفي بعض الأمور متغيرة وغير رتيبة. التجارب غير الرتيبة تنتج نتائج في حدود الاحتمال ليس إلّا، أما التجارب الثابتة فهي دليل كامل على نتائجها [بمعنى أنها تنتج نتائج لا يحتمل خلافها]. ثمة

في الاحتمال دوماً مشاهدات متخالفة حيث نجد أن فئة من المشاهدات تتغلب على فئة أخرى، ويتوفر دليل قوّته تتناسب مع درجة تفوّقه على الطرف المغلوب. في مثل هذه الحالات يجب المقارنة بين التجارب والمشاهدات المتخالفة، وتمييز التجارب القليلة العدد عن التجارب الكثيرة العدد، حتى نحصل على الدرجة الدقيقة لقوة الدليل الغالب (كمپل، 2000م، ص 177).

ويتابع كمپل فيقول إن دليل قبول الشهادات والأخبار هوفي رأي هيوم من قبيل الأدلة الاحتمالية، أما دليل القوانين الطبيعية فيمثل تجربة قاطعة ثابتة، فهودليل أكمل وأقوى من دليل قبول الأخبار. إذن، لوأنبأت أخبارٌ بوقوع نقضٍ لقانون الطبيعة سيقوم دليل احتمالي مقابل دليل قاطع. وإذا أنقصنا درجة قوة واحتمال الدليل الضعيف من درجة قوة واحتمال الدليل الأقوى، سيكون الباقي لصالح دليل قانون الطبيعة، ولا تبقى أية قوة لدليل المعجزة، (وعليه، مهما كان عدد الشهود الذين يشهدون لمعجزة من المعاجز، فلن يمكن التصديق بتلك المعجزة حتى بأدنى الدرجات) (كمپل، 2000م، ص 177).

نتقل الشكل التفصيلي لهذا التقرير عن لسان أحد الشرّاح المعاصرين لهيوم ويدعى سي دي برود (برود، 2002م، ص444 ـ 446).

1 ـ عقائدنا بكثير من الأشياء قائمة على أساس شهادات

الآخرين وإخبارهم. لأن الآخرين يقولون إنهم شهدوا الحادثة الفلانية فإننا نؤمن بوقوعها.

2 ـ إننا نثق بشهادة الآخرين، لأن التجارب الممتدة تعلمنا أن الناس الذين ليس لديهم دوافع للكذب، ولا يوجد سبب لخداعهم أوانخداعهم، حين يقولون إنهم شهدوا وقوع حادثة ما فهم قد شهدوها حقاً. حققنا مراراً في أخبار الآخرين ووجدنا أنها صحيحة في حالات كثيرة، لذلك إذا لم يكن لدينا دليل خاص على كذب أوخطأ رواة قصة معينة سنعتبر تلك القصة أوالخبر خبراً معتبراً.

يريد هيوم أن يقول لنا هنا إن عقيدتنا بشهادات الآخرين وأخبارهم هي بالضبط من نوع عقيدتنا بالقوانين العلية. في القوانين العلية أعتقد أن (ب) يأتي دائماً بعد (أ) لأنني شاهدت (ب) يأتي دائماً بعد (أ). وعلى نفس النحوأعتقد أن إنساناً عاقلاً موثوقاً يخبر بشيء شهده، لأنه في الحالات الكثيرة التي توفرت لي فيها فرصة دراسة واختبار صدق المخبر، وجدتُ أن الرواة يروون لي الواقع. وعليه يمكن اعتبار الاعتقاد بضرورة قبول الأخبار من قبيل الاعتقاد بأن («ب) يأتي دوماً وراء (أ).

3 ـ ينبغي أن نزيد أونقلل من اعتقادنا بأيّ شيء بما يتناسب والأدلة الموافقة والمعارضة لذلك الشيء. إذا جاء (ب) تبعاً لـ (أ) في 99 حالة من مائة حالة شهدناها، ولم يأت ورائه في حالة

واحدة، فسيكون توقعنا كبيراً في الحالة القادمة أن يأتي (ب) تبعاً لـ (أ). أما إذا كان هذا التتابع قد حصل في نصف الحالات المشاهدة فلن يكون التوقع كبيراً أن يحصل التتابع المذكور في الحالة المقبلة. ويمكن تطبيق نفس هذه القاعدة بشأن اعتبار الأخبار.

4 ـ إذا كانت الأخبار المتعلقة بحادثة ما متعارضة، وكانت ظروف كلا الخبرين متساوية، كأنْ يكون الشهود متساوين من حيث الوثاقة، فمن الطبيعي أن لا نستطيع منح اعتبار كبير لأيّ من الطرفين، لأن دليلنا على وقوع الحادثة يساوي دليلنا على عدم وقوعها.

ولكن إذا لم يكن هناك تعارض في الأخبار، أي إن جميع الشهود رووا وقوع الحادثة بالإجماع، فإن عقيدتنا ستتعزز بسبب إجماع الشهود، لأننا نعلم أنه عندما يكون الشهود الصادقون الشرفاء مجمعين على رواية حادثة معينة، فإن تلك الحادثة قد وقعت.

5 ـ تتعزز عقيدتنا أوتضعف بما يتناسب وكيفية الحادثة المرويّة من حيث احتمالها أوعدم احتمالها. إذا علمتُ أن حوادث من النوع الذي رواه الشهود قد وقعت في الغالب، فلن يكون هناك سبب لكي أشك في أخبارهم، ولكن إذا كانت الحادثة التي يروونها بخلاف الأشياء التي تقع غالباً، أي إذا

كانت خارقة للعادة، فلا يجب أن اعتقد بصحة أخبارهم على نحوحاسم، لأنه بما أن حالات صحة الأخبار التي تروى من قبل أفراد صادقين أكثر من حالات سقمها، سأميل إلى تصديق خبر وقوع الحادثة المذكورة المروية بالإجماع من قبل شهود صادقين، ولكن حيث أن خبرهم بخلاف المعتاد، سأميل إلى رفضه. هذان الميلان القائمان كلاهما على تجاربي السابقة يتعارضان، وستكون الحالة النهائية لعقيدتي حداً وسطاً بين هاتين الحالتين.

6 ـ لنفترض أن الحادثة الخارقة للعادة التي تروى هي معجزة، أي نقض [فريد] لقانون من قوانين الطبيعة، أي الأنظمة التي لم يشاهد أي نقض لها، في هذه الحالة وبالنظر للحادثة نفسها نمتلك أقوى دليل ممكن على إنكار ذلك الخبر، لأننا نمتك أقوى دليل ممكن على الاعتقاد بخلافه، أي إننا نمتلك دليلاً ـ وهوتجربة كاملة رتيبة ـ على قانون الطبيعة.

وبذلك، سيكون الاستدلال القبلي لهيوم ضد المعجزة باختصار:

بناءً على تعريف المعجزة، أية معجزة تدّعى تتعارض تماماً مع تجربة رتيبة. للاعتقاد بتلك المعجزة لا نمتلك سوى تجربة جواز الثقة بالأخبار والشهادات، والحال أن هذه التجربة حتى على افتراض صدق الشهود وصلاحيتهم التامة، ليست تجربة

رتيبة ودائمية، لذلك لا يحق لنا أبداً أن نعتقد بأية معجزة حتى لوشهد بها أقوى الشهود.

فيما يلي نروم تقييم بعض أجزاء هذا الاستدلال التفصيلي في ضوء ما قلناه لحد الآن.

12ـ9ـ1ـ تعارض الأدلة

يقوم استدلال هيوم على أساس التعارض بين دليلين. وهويعتقد أن بالمستطاع التوصل إلى نتيجة هذا التعارض عن طريق حسابات كمية. الحسابات الكمية تعني حساب قوة كل واحد من الدليلين المتعارضين ثم مقارنتهما ببعضهما. هذه المقارنة ممكنة في حال إمكانية قياس اعتبار الرواية وقابلية مضمون الرواية للتصديق بمعيار مشترك. فكما أن قابلية تصديق أوعدم تصديق مضمون الخبر، وهوحدث من الأحداث، تحصل عن طريق مستوى الثقة أوالاحتمالات الأنفسية، فإن اعتبار الرواية أيضاً يجب أن يكون ممكن القياس والفحص بنفس هذا المعيار (روت، 2002م، ص 429).

بعض النقاد يرفضون إمكانية مثل هذه المقارنة. فهم يعتقدون أن مثل هذه المقارنة ممكنة عندما تكون الأدلة المتعارضة متجانسة. وفي حال عدم التجانس فلن تتسنى المقارنة على أساس ومعيار واحد. يقول ريتشارد پرايس في نقد هيوم:

(استخدام الأخبار والشهادات لإثبات المعجزة لا يستلزم عملية غير معقولة. هذه العملية ليست استخدام تجربة ضعيفة للتغلب على تجربة أقوى من نفس النوع، بل هي استخدام استدلال لإثبات حادثة لها دليل مباشر وموجِب، ويمكن إن يؤدي إلى أقوى المعتقدات التي يمكن أن تتغلب عقيدة أخرى تبتني على أصول مختلفة. وتلك العقيدة الأخرى المغلوبة ليست أكثر من وجود ظنٍ عالٍ ضد وقوع تلك الحادثة قبل إقامة الدليل الجديد عليها (أيّ خبرٍ وقوع المعجزة).

في رأي برايس (لا يمكن اعتبار المعجزة حدثاً متعارضاً مع التجربة، والأنسب أن نسمّيها حدثاً مختلفاً عن التجربة وليس متعارضاً معها. إذا شاهدنا طوفاناً يهدأ فوراً بأمر من إنسان فإن كل تجاربي السابقة تبقى على حالها، وإذا قلتُ إنني شاهدتُ شيئاً متعارضاً مع تجاربي الماضية فقصدي هوأنني شاهدتُ شيئاً لم تكن لي عنه أية تجربة. إذا اطمأننتُ بواسطة شهود عيان إلى أن حادثةً مختلفةً عن سياق الطبيعة الدراج قد وقعت في ظرف خاص، أكون قد وجدتُ بواسطة أخبار الآخرين وشهاداتهم دليلاً صريحاً وقاطعاً على وقوع هذه الحادثة). لا شيء يعارض هذا الدليل القاطع الصريح، أي إنه لا يدحضه.

التجربة تقول لي فقط ما الذي حدث في الظروف الأخرى. التجربة لا تقيم دليلاً على عدم وقوع الحادثة المذكورة، لأن أحداً لا يستطيع تجريب الرتابة الدائمية لسياق الطبيعة. إذن،

ليس من الصحيح أن ندّعي كالسيد هيوم أن كل المعجزات التي تؤيدها شهادات الآخرين فيها نزاع بين تجربتين متعارضتين، والتجربة الأقوى منهما هي التي ترسم حكمنا (پرايس، 2000م، ص 162).

يذهب پرايس إلى عدم وجود نزاع بين دليلين بمعنى نفي أحدهما للآخر، حتى يلزم أن نحكم بين ذلكم الدليلين بمعيار قوة الاحتمال، ونرجّح أحدهما على الآخر. بعبارة أخرى، من وجهة نظر پرايس، موضوع كلا الدليلين ليس شيئاً واحداً حتى ينفيه أحدهما ويثبته الآخر. موضوع أحد الدليلين يختلف عن موضوع الدليل الثاني. تخبّر التجربة عن حوادث في الماضي، وشهادات المعجزة وأخبارها تخبر عن حادثة مختلفة في زمان ومكان خاصين ومختلفين. لا يوجد بين هذين الخبرين أي نوع من التكاذب، حتى تكون هناك حاجة لعرض منهجٍ لدراسة حالات التعادل والتراجيح بينهما. وهكذا، فإن مراد پرايس من عدم تجانس الدليلين المتخالفين، عدم وحدة موضوعيهما.

2.9.12. التجربة والشهادة، اختزال أحداهما إلى الأخرى

في استدلال هيوم، جرى التركيز على تجانس الدليلين المتعارضين. حاول هيوم بتحويل الدليل النقلي إلى دليل تجربي أن يجعلهما من سنخ واحد، ويوفر بذلك الأرضية لإمكانية مقارنة وموازنة الاحتمالات بينهما. وكما شاهدنا في

متن الدليل في البند الثاني من تقرير برود التحليلي التفصيلي فإن أساس اعتمادنا على أخبار الآخرين وشهاداتهم هوتجاربنا الماضية، إذن، منشأ اعتبار الدليل النقلي أيضاً هوالتجربة كما في الأدلة التجربية. وهكذا يكتسب كلا الدليلين ـ قانون الطبيعة وخبر المعجزة ـ اعتبارهما من التجربة، ولهذا يمكن مقارنة احتمال صحة كل واحد منهما بالآخر. سبق أن نقلنا عن جورج كمپل ناقد هيوم المعاصر له أنه يقسّم التجربة إلى تجربة شخصية وتجربة مشتقة. وبهذا التقسيم يجنح كمپل في الواقع إلى القول إن التجارب غير الشخصية والمشتقة لها جذورها في شهادات الآخرين وأخبارهم، وذلك على الضد من هيوم الذي يرى أن التجربة هي أساس اعتبار الأخبار. واضح أنه ما من تجربة شخصية يمكن أن تقوم بشكل مستقل عن شهادات أفراد مختلفين، لذلك كل التجارب الصانعة لقوانين الطبيعة لا تكون معتبرة إلّا إذا كانت الأخبار والشهادات الصانعة لتلك القوانين معتبرة. يقول برود:

يبدوأن هيوم لم يكن متفطناً إلى أن اعتقادنا بكثير من القوانين يعتمد على الشهادات في الغالب. الكثير من قوانين الطبيعة التي نؤمن بها جميعاً ليست حصيلة مشاهدة مباشرة لمصاديقها من قبلنا. إننا لا نشاهد سوى حالات ومصاديق قليلة منها. مثلاً عقيدتنا بأننا سنموت تعتمد غالباً على شهادة الآخرين، ومعظمنا لم يشاهد سوى حالات قليلة من الموت. إذن الدليل ضد وقوع

المعجزة، أي قانون الطبيعة، والدليل على وقوع المعجزة، أي شهادة الآخرين، كلاهما من سنخ الشهادة والروايات. ما من أحد لديه تجربة شخصية عن الموت ليستطيع بنحومعقول بالاعتماد على نظامه المجرَّب أن يعتقد أن الإنسان الميّت لا يعود إلى الحياة. عقيدتنا القاطعة بهذه الحقيقة منوطة بشكل كامل تقريباً بشهادات الآخرين المتشابهة أوالواحدة. فإذا كانت هناك شهادات معدودة تقول بعودة بعض الموتى إلى الحياة، سيكون أمامنا فئتان من الروايات: الفئة الأولى شهادات كثيرة على أن الميت لا يعود للحياة، والفئة الثانية شهادات قليلة على أن عدداً من الموتى عادوا إلى الحياة (برود، 2002م، ص 452).

كان هيوم يقيم تعارضاً بين دليلين مستمدين من التجربة، ويوصي بأن نهيّئ المجال لترجيح أحدهما على الآخر عن طريق مقارنة قوة هذين الدليلين من خلال حساب احتمال صحة نتيجة كل واحد منهما. وفي المقابل يرسم برود التعارض بين دليلين مستمدين من الشهادات أوشهادتين متعارضتين. سندرس هنا قضيتين. الأولى هل استدلال هيوم استدلال دوري؟ والثانية ما هوتأثير تحويل الدليل التجربي إلى شهادة على النتيجة؟

القضية الأولى: هل استدلال هيوم استدلال دوري؟ يقول هيوم إنه في أخبار المعاجز تقف دائماً تجربةٌ رتيبة مقابل خبر أوشهادة أورواية. مثلما قال كمپل وأوضح برود فإن هذه التجربة الرتيبة تقوم هي نفسها على شهادات الآخرين. وكان قد قال

أيضاً إن قيمة الأخبار والشهادات تعتمد على التجربة. إذن، ألا يحصل دور تعتمد فيه التجربة على الشهادة والشهادة على التجربة؟ يعتقد بعض شراح هيوم أنه هونفسه قد أجاب عن هذا الإشكال. بعث أحد أصدقاء هيوم، واسمه هيوبلير[1] نسخة خطية لـ (رسالة المعجزات) من تأليف كمپل إلى هيوم، وقد تعرّف هيوم على إشكالية الدور عن هذا الطريق. يجيب هيوم في رسالة بعثها إلى بلير بما يلي:

ما من أحد يتوفر على تجربة سوى تجربته الشخصية. تجارب الآخرين لا تتحول إلى تجربته هوإلّا عن طريق القيمة التي يراها لشهادات الآخرين ورواياتهم. هذه القيمة التي تمنح لشهادات الآخرين نابعة من تجربته الشخصية عن الطبيعة (ويلسون، 1997م، ص 284 و285).

يمكن إعادة صياغة كلام هيوم هذا باستخدام مصطلاحات كمپل على النحوالتالي: التجربة المشتقة تتوكّأ على اعتبار شهادات الآخرين، واعتبار شهادات الآخرين يعتمد على التجارب الشخصية. وهكذا يزول الدور، لأن اعتبار الشهادات لا يعتمد على التجربة المشتقة، حتى يكون اعتماد التجربة المشتقة على الشهادات نوعاً من أنواع الدور.

إذا أقمنا اعتبار الأخبار على التجارب الشخصية، فما ينبغي

[1] - Hugh Blair.

أن يفعل الشخص إذا كانت تجربته الشخصية حول الأخبار والشهادات مختلفة عن تجربتنا الشخصية؟ إنه بخلافنا لا يرى صحة الخبر هي الأصل، بل يرى عدم الصحة هوالأصل ثم يبادر إلى تمحيص الخبر حتى يستطيع في ضوء الشواهد والقرائن أن يتخذ قراره في قبول الخبر أورفضه. بالنسبة لمثل هذا الشخص لا يختلف خبر المعجزة عن خبر الظاهرة العادية، لأنه سيعمد لدراسة الشواهد والقرائن في كلا الحالتين. طبعاً يمكن أن تكون غرابة المعجزة وبعدها عن المألوف بالنسبة له قرينة تدعوه إلى رفض خبرها، بيد أن هذه الغرابة في رأية ليست إلّا من باب تعارضها مع تجاربه الشخصية. نفس هذا الشخص يكون على وضع مماثل تماماً حيال الأحداث الخارقة للعادة التي هي حسب اصطلاحات هيوم ليست بمعاجز. أي إن من حقه رفض أخبار الحوادث الخارقة للعادة لمجرد تعارضها مع تجاربه الشخصية، ولا يكون في رفضه هذا قد قام بأيّ فعل غير معقول. والحال أن فعله هذا من وجهة نظر هيوم غير معقول. بمعنى أن هيوم يميز بين المعجزات والأحداث الخارقة للعادة، والحال أنه على افتراض ابتناء اعتبار الأخبار على التجارب الشخصية، وبالنتيجة ابتناء اعتبار قوانين الطبيعة على التجارب الشخصية، عند فرد تختلف تجاربه الشخصية عن تجاربنا الشخصية، لن يكون ثمة أي فرق بين المعجزات والخوارق. إذا كان ابتناء اعتبار الشهادات والأخبار على التجربة الشخصية للتحرر من مشكلة الدور يستلزم أن يبقى هناك فرق بين المعاجز

والخوارق، يكون هيوم قد ردّ على إشكالية الدور بالإضرار بجانب من نظرته.

وهناك لازمٌ غير صائب آخر يترتب على هذه الطريقة في الإجابة عن إشكالية الدور. لنفترض أن التجارب الشخصية لفرد ما حول فرد آخر أوأفراد آخرين بأنهم لا يكذبون أبداً. مثل هذا الفرد، وحيال سماعه لخبر وقوع معجزة يرويه هؤلاء الصادقون بالمطلق، ينبغي عليه من جهة أن يصدّق خبرهم بحكم تجربته الشخصية، ومن جهة ثانية وبحكم تجربة مشتقة ـ وهي هنا قانون طبيعي يتعارض مع المعجزة المحددة ـ يجب عليه برأي هيوم أن لا يقبل وقوع المعجزة. أي هاتين التجربتين أقوى: التجربة الشخصية أم التجربة المشتقة؟ التجربة الشخصية تجربة مباشرة لا شك فيها، بينما التجارب المشتقة تجارب غير مباشرة وعن طريق وسائط. إذن، التجربة الشخصية أرجح ويجب العمل بمقتضاها، أي ينبغي تصديق خبر المعجزة الذي يرويه أشخاص موثوقون. إذن، يستلزم ابتناء اعتبار الأخبار على التجارب الشخصية أن يمكن، في حالات خاصة على الأقل، تصديق أخبار المعاجز، والحال أن هيوم يعتقد أن خبر المعجزة لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتمتع بالقوة التي تؤهّله للصمود حيال قوانين الطبيعة.

يتبين على أساس الافتراضين المصطنعين المذكورين أن حلّ هيوم للتخلّص من إشكالية الدور، لها لوازم لا تنسجم مع آرائه.

القضية الثانية: إذا جارينا برود في اعتبار التعارض بين الدليلين تعارضاً بين شهادتين، ورفضنا رأي هيوم بتعارض التجربتين، فما سيكون الفرق في النتيجة؟ يبدوفي ضوء ما سلف أنه يجب أيضاً اللجوء إلى الشهود ورواة الأخبار ودرجة اعتبارهم ووثاقتهم. وبالطبع، لأن عدد شهادات قانون الطبيعة أكبر بكثير وفي مصاف التواتر، سيناط كل شيء بدرجة وثاقة شهود المعجزة، بحيث لوكان شهود معتبرون قد رووا الحادثة المعجزة، ولم تكن هناك أية قرينة على سقم الخبر من حيث سوء فهمهم أوانخداعهم، فيجب قبول الخبر حتى لوكان بخلاف الشهادات المؤيدة لقانون الطبيعة. بعد أن وافقنا أصل وقوع الحادثة المعجزة اعتماداً على وثاقة الشهود، يجب أن نحقق في مصدرها ومنشئها، لكن المهم هوأن تصديق وقوع تلك الحادثة فعلٌ معقول.

وحصيلة الكلام هي إذا كان الدليل على اعتبار قوانين الطبيعة اعتبار الشهادات نكون عند مخالفة خبرٍ لقانونٍ طبيعي أمام خبرين متعارضين هما أولاً وكما قلنا في إيضاح كلام پرايس، غير متكاذبين على الإطلاق، ويمكن أن يكونا صادقين في آن واحد. وثانياً إذا اكتشفنا فيهما تكاذباً أوتعارضاً وشعرنا بالحاجة لترجيح أحدهما على الآخر، فسيناط كل شيء بدرجة وثاقة وصدق رواة خبر المعجزة، بحيث لوكانت درجة وثاقتهم كافية وافقنا وقوع حادثة مخالفة لقانون الطبيعة، ويبقى فهمنا وتفسيرنا لتلك الحادثة.

10.12ـ تفسيران للحوادث المتعارضة مع قوانين الطبيعة

إذا صدّقنا وقوع الحادثة المعجزة فسيكون هناك احتمالان لتفسيرنا لمصدر تلك الحادثة والغاية منها: الاحتمال الأول أن نعتقد أن قانون عدم عودة الموتى للحياة ليس قانوناً كلياً مطلقاً، بمعنى أن نعتبر وقوع هذه الحادثة يدل فقط على سقم القانون الذي كنا نتصور أنه قانون طبيعي. والاحتمال الثاني أن نبقى نؤمن بذلك القانون لكننا سنقتنع أنه قد ينقض أحياناً بواسطة المعجزة. كيف يمكن اختيار أحد هذين التفسيرين؟

يقول سوينبرن إذا كان لدينا دليل كافٍ على وقوع حادثة تخالف قانون الطبيعة، وكان لدينا أيضاً دليل كاف على وقوع حوادث تشبه تلك الحادثة في الظروف المماثلة، فسيتوفر لدينا الدليل الكافي للاستنتاج بأن ما كنا نعتبره في السابق قانوناً طبيعياً لم يكن في الواقع قانوناً طبيعياً (سوينبرن، 1996م، ص 606).

رؤية سوينبرن هذه في الحقيقة نفس التفسير الأول. يقول سي دي بورد: إذا فحصنا كل الحالات المشابهة للحادثة المعجزة، ووجدنا أن لها جميعاً خصوصيات مشتركة، عندئذ ينبغي إعادة النظر في القانون الكلي لنقول مثلاً إن كل الذين يموتون لا يعودون إلى الحياة باستثناء الذين يتوفرون على الخصوصية q. وهكذا سيكون لنا قانون جديد بمقدوره تبيين عودة الموتى المتوفرين على الخصوصية q إلى الحياة، ويوضّح طبعاً عدم

عودة غيرهم من الموتى إلى الحياة (برود، 2002م، ص 452).

لا فرق بين رأي سوينبرن وبرود، لأن سوينبرن أيضاً يقول: (إذا توفر لنا دليل كاف على وقوع حوادث شبيهة في ظروف شبيهة) فيجب إعادة النظر في القانون السابق.

ويمكن أن يكون مراده من الظروف الشبيهة هي تلك الخصوصيات المشتركة بين الاستثناءات.

ولكن السؤال: في أيّ الحالات، عندما نواجه حدثاً ينقض قانوناً من قوانين الطبيعة، يجب أن لا نعتبر ذلك الحدث مبرراً لإعادة النظر في قانون الطبيعة؟ وبذلك نمهّد الأرضية لفهمه على أنه معجزة حقيقية؟ يقول سوينبرن: متى ما كان لدينا دليل كاف على وقوع حادثة معجزة، ودليلٌ كاف على الاعتقاد بأن حادثة شبيهة بها لن تقع حتى في ظروف شبيهة بظروف تلك المعجزة، حينئذ لن نمتلك دليلاً كافياً على أن القانون الذي نقضته هذه المعجزة ليس قانوناً طبيعياً حقيقياً (سوينبرن، 1996م، ص 606). بكلام آخر، من أجل الجمع بين عقيدتي وقوع الحدث المعجز وصحة القانون الذي خرقه هذا الحدث المعجز، يجب أن نعتقد بعدم قابلية ذلك الحدث المعجز للتكرار، وينبغي أن ننظر ما هوالدليل الذي بوسعه إثبات هذا الاعتقاد.

يقول سوينبرن: إذا لم نستطع تقديم قانون أومعادلة جديدة

تستطيع فضلاً عن تبيين الحالات الممكنة التبيين بالقانون السابق، أن تبيّن الحادثة الإعجازية أيضاً، ويبقى القانون السابق قادراً على تبيين كل المشاهدات المستقبلية، سيتوفر لدينا الدليل الكافي على عدم قابلية الحادثة المذكورة للتكرار. وفي هذه الحالة يتسنى اعتبار تلك الحادثة معجزةً. أي بعد وقوع تلك الحادثة لن نعتبرها شاهداً على سقم القانون السابق الذي خرقته ونقضته، بل نعتبرها ذات مصدر فوق طبيعي وماورائي، أي إنها معجزة (سوينبرن، 1996م، ص 606).

في المنهج الذي يختاره سوينبرن لفتح الباب أمام الاعتقاد بأن حدثاً متعارضاً مع قانون الطبيعة هومعجزة، في هذا المنهج تلعب عدم قابلية الحادثة المعجزة للتكرار دوراً أساسياً. برود له بيان آخر لا يستند بالضرورة على عدم القابلية للتكرار. يقول: إذا لم نستطع بفحص حالات نقض قانون الطبيعة العثور على خصوصية مشتركة تبين سبب تخلفها عن قانون الطبيعة، فمن سبل الحل أن نقول إنه في مقام الثبوت أيضاً لا توجد أية خصوصية مشتركة بينها، ونعتقد بالنتيجة أن استثنائيتها ثمرة تدخل عامل ماورائي يمكن أن يكون تابعاً لقانون خاص لا علاقة له بالمسائل الطبيعية. في هذه الحالة سنكون قد اعتقدنا بأن المعجزة بمعناها المصطلح قد وقعت. طبعاً يمكن على افتراض عدم تشخيص خصوصية مشتركة، أن نعتقد بأن مثل هذه الخصوصية المشتركة موجودة في متن الواقع لكننا لم

نستطع معرفتها (برود، 2002م، ص453). في هذه الحالة، طالما لم نجد قانوناً جديداً لتبيين الحالات الاستثنائية سنبقى عاجزين عن تبيين الحادثة المعجزة، بينما إذا نسبناها إلى عوامل ماورائية نكون قد توفرنا على تبيين لتلك الاستثناءات.

11.12. نقد تقرير برايس ـ برود للاستدلال القبلي ضد المعجزة

نقرأ في الجزء الأخير من تقرير برود المفصل لاستدلال هيوم: (لا يحق لنا أبداً أن نعتقد بأية معجزة حتى لوشهد بها أقوى الشهود). يعتقد برود أن هذه الجملة هي حصيلة استدلال هيوم القبلي، وسببها هوأن أحد الدليلين المتعارضين قويّ في أكمل درجات القوة، وهودليل القوانين الطبيعية، والدليل الثاني، أي دليل اعتبار الأخبار والشهادات، لا يرقى أبداً إلى درجة الدليل الكامل، والتجارب الرتيبة المتكررة التي لا استثناء فيها تدعم قوانين الطبيعة، أما بالنسبة لاعتبار الأخبار والشهادات فلا توجد مثل هذه التجربة الرتيبة، فقد كانت الأخبار والروايات التي سمعناها بخلاف الواقع مرات عديدة، لذلك لن يكون احتمال صحة أي خبر، وخصوصاً أخبار المعاجز، في قوة احتمال صحة قوانين الطبيعة.

إذا صحّ هذا البيان، أي إن احتمال صدق أي خبر من أخبار المعاجز لا يرقى لاحتمال صحة قانون الطبيعة، فكما سبق أن

قلنا سيكون القسم الثاني من دراسة هيوم عبيثاً لا ضرورة له، والحال أنه لا يبدوكذلك. من ناحية أخرى، يطرح هيوم في ختام القسم الأول من دراسته قاعدة أوشعاراً يقول فيه (ما من شهادة تكفي لإثبات المعجزة إلّا إذا كان خطؤها أكثر إعجازاً من الحادثة التي تريد إثباتها) (هيوم، 1989م، 91، ص 115 و116). يمكن طرح هذا الشعار إذا كان احتمال صحة خبر المعجزة أكبر من احتمال صحة القانون المضاد لها. بعبارة ثانية، يمكن رفع هذا الشعار إذا كان احتمال صحة خبر المعجزة أكبر من احتمال صحة قانون الطبيعة. ومثل هذا الشيء مرفوض في تقرير پرايس ـ برود، أي طبقاً لتقريرهما لا يمكن إطلاقاً أن يكون احتمال صحة خبر معجزة أكثر من إحتمال صحة قانون من قوانين الطبيعة. لذا لا يمكن طرح الشعار المذكور.

نعم، من لوازم شعار هيوم أن يكون تفوق احتمال صحة المعجزة على احتمال صحة قانون الطبيعة، ممكناً. وقد صرح هيوم نفسه بهذا الإمكان قبل طرح الشعار المومى إليه، حيث قال:

بمقتضى طبيعة الواقعة الإعجازية، هناك دليل قاطع كامل ضد وقوع المعجزة، دليل لا يمحى ولا يأفل، والمعجزة المذكورة لا تكون معتبرة إلّا بدليل مخالف [الدليل التجربة] وأقوى منه (هيوم، 1989م، 90، ص 115).

على الرغم من وجود مثل هذا اللازم لشعار هيوم ومثل هذا

التصريح بإمكانية تفوق دليل المعجزة، يمكن العثور في عبارات أخرى على تصريحات تفيد تعذر هذا التفوق. في القسم الثاني من دراسة هيوم توجد هذه العبارة: (ما من شهادة تؤيد أي نوع من المعاجز يمكن أن ترتقي حتى إلى مرتبة الاحتمال، ناهيك عن أن تصل إلى مرتبة الدليل الكامل) (هيوم، 1989م، 98، ص 127). ويقول بعد هذه الجملة بقليل: (ما من شهادة إنسانية يمكنها أن تكون قوية إلى درجة تثبِت معها معجزةً) (هيوم، 1989م، 98، ص 127).

العبارتان الأخيرتان تأييدات مناسبة لقراءة پرايس ـ برود، ولكن ثمة أيضاً شواهد لصالح رفض هذه القراءة. من ذلك أن هيوم أضاف تتمةً للجملة الأخيرة قيداً، ثم صرّح في طبعات وتنقيحات لاحقة بأهمية ذلك القيد فقال: ما من شهادة إنسانية يمكنها أن تكون قوية إلى درجة تثبِت معها معجزةً، وتجعلها أساساً مناسباً للأنظمة الدينية). القيد الذي يضيفه هيوم معناه أنه قد يمكن إثبات أصل وقوع حوادث إعجازية عن طريق الأخبار والشهادات، لكن هذه المعاجز لا يمكنها أن تمثل دليلاً على حقية نظام ديني ما. ربما بسبب تعذر أن نحرز عن طريق الأخبار أن عاملاً ماورائياً هوالذي قام بهذه المعجزة. يقول هيوم بعد أن يوافق على إمكانية إثبات وقوع حوادث اعجازية عن طريق الأخبار: (ربما كان مستحيلاً العثور على مثل هذا الدليل بين كل الوثائق التاريخية). المراد من هذه العبارة أنه على الرغم

من إمكانية العثور على دليل تاريخي على وقوع حادثة معجزة، فإن مثل هذا الدليل لم يعثر عليه فعلياً. وبنفس الأسلوب يقوم هيوم بتغيير في صياغة الجملة الأولى. كانت الجملة الأولى في النسخة الأولى كما يلي: (ما من شهادة... يمكنها على الإطلاع أن تبلغ حتى مرتبة الاحتمال...) (هيوم، 1989م، 98، ص 157).

يُشعِر هذا التغييرُ أيضاً بأن هيوم يرى إمكانية تفوق احتمال صحة خبر المعجزة على احتمال صحة قانون الطبيعة، مع أنه لم يصل لحد الآن على الأرض الواقع خبرٌ بهذا الاحتمال. إذا نظرنا بعين الجد لهذا التغيير في موقف هيوم، واعتبرناه ثمرة تفطن هيوم لنواقص استدلاله، فيجب أن نقوم بتعديل في تقرير پرايس ـ برود، فلا نعتبر نتيجة استدلال هيوم أنه لا يستطيع خبرُ أيّ معجزة على الإطلاق التفوق على قانون من قوانين الطبيعة. بل نتقبّل إمكانية أن يكون خبر المعجزة قوياً إلى درجة أن احتمال سقمه أواحتمال كذب رواته والشهود ليس أكبر من احتمال سقم قانون الطبيعة.

يستشف أنه توجد في كلام هيوم وكتاباته شواهد وتعضيدات لصالح كلا القراءتين، وقد تعرفنا على بعض منها. إذا أردنا مقارنة هذه الشواهد ببعضها فكأنما يوجد في أذهاننا افتراض مسبق يقول إن دراسة هيوم تتمتع بالانسجام الداخلي، والحال أنه يبدوأن الفكرة القائلة بأن دراسته تتحمّل كلا القراءتين ناجمة عن حالات التباس وغموض في ذهن هيوم نفسه، حيث تبدّت له مشكلات استدلاله ضد المعجزة بشكل تدريجي.

12.12ـ وجه آخر لطرفي التعارض

يقول بعض شراح هيوم إن الدليلين المتعارضين الذين وردا في استدلال هيوم هما: دليل تجربي عام يعرف بدليل العلية العام، ويفيد أن لكل حادثة علة طبيعية تبيّن تلك الحادثة، ومن ناحية ثانية حادثة لأنها تعتبر معجزة فهي تقول في الواقع: بعض الحوادث ليس لها علة طبيعية (ويلسون، 1997م، ص 288 ـ 291).

يلوح أن هذه الصورة للدليلين المتعارضين في استدلال هيوم، ليس لها ما يؤيدها في دراسة (حول المعاجز) على الإطلاق، بل إن كتابات هيوم وآراءه على الضد من هذه الصورة، لأنه يحاول بصراحة رسم دليل اعتبار الخبر في قالب الاستدلال العلي، والتأكيد بأن منشأه هوتجاربنا الماضية التي تفيد تطابق الخبر مع الواقع، وهذا ما يضع الاستدلال العلّي ضد قانون خاص من قوانين الطبيعة. على هذا الأساس، الدليل المعارض لقانون الطبيعة هوهذا الاستدلال العلي في الدفاع عن اعتبار الأخبار والشهادات، هذا من جهة ومن جهة ثانية لم يقصد هيوم من قانون الطبيعة قانون العلية العام، كما أن مراده من قانون الطبيعة في مثال قيام المسيح من الأموات أوإحيائه للموتى، عبارة من قبيل: (الموتى لا يعودون إلى الحياة).

صفحة بيضاء

الفصل الثالث عشر

المعجزة والعليّة والعقيدة

13.1. التناقض في آراء هيوم

كما مرّ بنا في البحوث حول الاستدلال العلّي، لم يكن هيوم قادراً عن تسويغ الاستدلال العلي تسويغاً منطقياً. الذريعة الوحيدة التي يمتلكها للتوصية بممارسة الاستدلال العلّي هي الاستدلالات العلية، ومنها الاستدلال الاستقرائي، عملية طبيعية تقتضيها الطبيعة البشرية الدائمية العامة التي لا مفرّ منها، وحيث أنه لا مفرّ من هذه العملية ولا يمكن اجتنابها، لذلك يجب القيام بها مع ملاحظة تحاشي الانتقالات الناتجة عن الأوهام والمفتقرة لأساس وركيزة انطباع حالي.

انتقالنا من مشاهدة مصاديق متكررة لعلاقة علية إلى حكم كلّي حول كل المصاديق، هوانتقال طبيعي ومن قبيل الاستدلالات العلية.

قال بعض النقاد: إذا كان الشيء الوحيد الذي يجعلنا نعتقد بقانون الطبيعة ونتقبّله هوأن الإنسان مضطر للإذعان بأحكام كلية تسمّى القوانين الطبيعية، سيطرح السؤال القائل: ما الفرق بين الاعتقاد بقانون الطبيعة والاعتقاد بوقوع معجزة؟ الاعتقاد بوقوع المعجزة هوأيضاً على حد تعبير هيوم معلول لميل طبيعي نحوتقبل العجائب والغرائب. أوليس كلا هذين الاعتقادين ممكن التبيين ويمكن التدليل على أنه ثمرة عملية طبيعية؟ إذن، كيف توافقون اعتقاداً لأنه طبيعي، وترفضون الآخر مع أنه طبيعي أيضاً؟ (برود، 2002م، ص 453 و454).

الجواب هومع أن هذين الاعتقادين كلاهما طبيعي، إلاّ أن أحدهما لا مندوحة منه والثاني يمكن التخلي عنه. المعتقدات العلية معتقدات لا يمكن مقاومتها والصمود بوجهها، لأن لها جذورها في المبادئ المشتركة والدائمية والحتمية التي لا مناص منها للبشر، والاعتقاد بقانون الطبيعة هوالآخر اعتقاد بعقيدة علية، بينما الاعتقاد بالحوادث العجيبة الخارقة ليس حصيلة مثل هذا المبدأ المشترك بين البشر. المتحمّسون المتعصبون المتطرفون هم الذين يعشقون العجائب، وليس جميع البشر. وحتى لواعتبرنا هذه النزعة مشتركة بين كل البشر فلن نستطيع أيضاً لمجرد وجود مثل هذه النزعة والميل في وجودنا أن نحكم بضرورة الخضوع لكل النتائج الحاصلة عنها. لا نستطيع الحكم بمثل هذا إلاّ إذا لم يكن ثمة مهرب من الخضوع والتسليم، وهذا الاضطرار غير متوفر إلاّ بالنسبة للعقائد العلية.

وقد ذكروا فرقاً آخر بين هذين الاعتقادين (الاعتقاد بقانون الطبيعة والاعتقاد بالمعجزة) فقالوا مع أننا لا نستطيع تقديم تبرير منطقي لقوانين الطبيعة، لكننا شاهدنا في تجاربنا الماضية دائماً أن قوانين الطبيعة الناتجة عن طريق الاستدلال العلّي، صادقةٌ في الغالب، بينما العقائد المعلولة للتحمّس والاندفاع والميل للعجائب كانت كاذبةً في الغالب. إذن، يعتقد الإنسان العاقل أن قانون الطبيعة صادق والاستثناءات المدعاة له كاذبة (برود، 2002م، ص 454 و455).

يمكن عرض هذا الفرق بين الاعتقادين المذكورين على شكل استدلال عليّ آخر فنقول إننا في تجاربنا الماضية متى ما شاهدنا عقيدةً عليةً مثل قانون الطبيعة، كانت مشاهدتنا هذه مقترنةً بصدق ذلك القانون في الحالات التي جرّبناها بعد حصول تلك العقيدة بذلك القانون. إذن، متى ما يتكوّن القانون الطبيعي في أذهاننا نتوقع أن نشاهد في تجاربنا المستقبلية تأييدات جديدة له. من ناحية أخرى، تقول لنا تجاربنا الماضية إنه في أغلب حالات سماعنا بمعتقدات تفيد وجود استثناءات للقانون الطبيعي، اكتشفنا بعد ذلك أنها كانت ادعاءات غير صحيحة ناجمة عن مخادعات المحتالين أوسذاجة الناس. وبالنتيجة متى ما كنا حيال اعتقاد باستثناءٍ للقانون، أي الاعتقاد بمعجزة، نتوقع أن يتجلى سقمه في المستقبل البعيد أوالقريب.

مع أن هذا البيان بيان مقبول لإيضاح الانسجام بين نظرية المعجزة عند هيوم وآرائه حول العلية والعقيدة، وإيضاحاتنا الماضية حول تبرير الاستنتاج العلي تعضّده هي الأخرى، ولكن يتعين التنبيه إلى نقطة مهمة هي أننا في تجاربنا الماضية واجهنا حالات تبين فيها لاحقاً خطأ قانون من قوانين الطبيعة نتيجة بحوث ومشاهدات إضافية. لذلك فالاعتقاد بقوانين الطبيعة ليس اعتقاداً حاسماً بحيث يمكن إنكار أي استثناء له. طبعاً ينبغي الاحتياط، ولا ينبغي القول كما قال هيوم أنه ما من دليل يستطيع جعل الاعتقاد بوقوع معجزة اعتقاداً معقولاً، ومن

المؤكد تماماً أن هيوم حسب رأيه في الاستقراء ـ حيث يعتبره غير مسوَّغ ـ لا يحق له تبنّي مثل هذه الفكرة (برود، 2002م، ص 455).

2.13ـ تكافؤ العلم واللاهوت، قراءة أخرى لدراسة (حول المعاجز)

فريق من شراح هيوم، ممن وجدوا آراءه في العلية والعقيدة غير منسجمة مع آرائه حول المعجزات، قدموا قراءة خاصة لدراسته المسمّاة (حول المعاجز)[1]، وذهبوا إلى أن هيوم كان ساخراً في هذه الدراسة، وأراد اتخاذ موقف ضد عقلانية الاعتقاد بقوانين الطبيعة، وليس ضد المعجزة. إنه أراد إثبات أن العلم واللاهوت يركبان زورقاً واحداً، وكلاهما يسير بمجذاف الجزميات. العالِم يقيمُ صرح العلم على أساس (رتابة الطبيعة)، ويتوكّأ عالِم اللاهوت على صفات الله التي لا تقبل التغيير، وكلاهما يقيم نظريات جزمية على أساس لا يقبل التبرير. ليست دراسة هيوم هجوماً على تصديق المعجزات واعتبارها، بل هي هجوم على اعتبار الاستقراء. من وجهة نظره، العلم والدين كلاهما قائم على الإيمان (روت، 2002م، ص 439).

هذه القراءة لدراسة (حول المعاجز) حصيلة فهم خاص لعلم

---

[1] - تعود هذه القراءة لشرّاح مثل تيلور (rolyaT)، وبرود (daorB)، وأسترود (duartS)، ونقل خلاصتها من دراسة erutaN fo ytimrofinU eht dna selcariM بقلم M. .tooR

المعرفة عند هيوم، أي إنها ثمرة اعتباره فيلسوفاً مشكّكاً. كما سبق أن قلنا على لسان كمب اسميث ليس لهيوم موقف مشكك في علم المعرفة، بل ينبغي اعتباره ذا نزعة طبيعية، أوميّال إلى النزعة الطبيعية على الأقل. يحاول هيوم التدليل على أننا إذا كان لنا تبيين صحيح للعقائد العلية، وقارناها بتبيينات عقائد أخرى، أمكننا اعتبار تقبل العقائد العلية معقولاً ومما يمكن التوصية به، في حين لا يمكن التوصية والوثوق بالعقائد الأخرى.

طبقاً لهذه القراءة، لا يبحث هيوم عن أدلة لعقائد الإنسان، حتى ينزلق إلى التشكيك عندما يخفق في تسويغها منطقياً. إنه يروم معرفة علة عقائدنا. بعض العبارات تتعلق بالأمور الممكنة المشاهدة من قبلنا، والاعتقاد بها مسوغ من وجهة نظر هيوم، لكن عباراتٍ تعبر عن قوانين الطبيعة أوعن أحداثٍ مثل قيام المسيح من الموتى، تتعلق بأمور لا يمكننا مشاهدتها. في تصديق مثل هذه الادعاءات لا نكون قد تصرفنا بشكل صحيح إلاّ إذا استنتجنا غير المشهودات من المشهودات بشكل مبرر. ولكن حيث أن جميع استنتاجات غير المشهودات من المشهودات قائم على مبدأ رتابة الطبيعة، وهذا المبدأ لا يقبل الإثبات، إذن لا يمكن أبداً أن نستنتج بشكل مبرر غير المشهودات من المشهودات. من هنا يسعى هيوم إلى أن يصف كيف صنعتنا الطبيعة، ويوضح لماذا نعتقد بأشياء لم نشاهد عللها الطبيعة. إذن، يرنوهيوم إلى تبيين المعتقدات وليس تبريرها، لذلك لا

يستطيع إثبات أن الاعتقاد بقوانين الطبيعة وكذلك الاعتقاد بالمعجزات اعتقاد معقول. والواقع أن هيوم يغير منهج الفلسفة، ويستعين لأجل هذا التبيين بالفلسفة الطبيعية. ليس واجب الفيلسوف السعي للتوصل إلى ركائز عقلانية للعقائد، بل ينبغي عليه باستخدام الاستدلال التجربي تبيين حقيقة واقعة هي أن لنا عقيدة، ويكشف عن سبب هذا الواقع (روت، 2002م، ص 439). رسالة هيوم أول محاولة لتطبيع المعرفة (جعلها ذات نزعة طبيعية) وإنكار الفرق بين الأدلة (البراهين) والأسباب (روت، 2002م، ص 240).

اعتقاد المؤمنين بالله بالمعاجز، واعتقاد اللاأدريين بقوانين الطبيعة، ليست من منظار الفلسفة الطبيعة سوى واقعيات الحياة، وواجب الفيلسوف الطبيعي بيان علل وأسباب هذه الواقعيات، وليس من واجبه التدليل على أن معتقدات العلماء أكثر عقلانية من معتقدات المؤمنين بالدين. والواقع أنه بالتسليم بأن أحداً لا يستطيع تبرير مبدأ الرتابة، لن يستطيع الفيلسوف الدلالة على أن الاعتقاد بالأمور غير المشاهدة أكثر عقلانية من اعتقادات أخرى. إنه يجب أن يبين المعتقدات تبييناً علياً وحسب.

من وجهة نظر الشرّاح الذين يحملون مثل هذه القراءة لهيوم، يخالف هيوم العلم بكلّ ما يخالف به اللاهوت، ومن وجهة نظره ليس لأيٍّ من العلم أواللاهوت أساس منطقي.

يبدوأن هذه الآراء ليست ادعاءات هيوم، بمعنى أنه لا يمكن القول بأن هيوم كان في صدد إثبات تكافؤ العلم واللاهوت. ولكن ربما أتيح القول بأن هذا من لوازم كلام هيوم. لازم عدم تبرير القوانين الاستقرائية والتخلي عن تبرير العقائد العلية هوأن تقف كل العقائد من حيث قابليتها للتبيين العلّي في مستوى واحد، ولا تتفوق إحداها على الأخريات. ولكن كما ذكرنا في بحث تبرير (تسويغ) الاستدلال (3 ـ 2) فإن هيوم يدعونا ليقول بعض المعتقدات ويوصينا بإنكار فئة أخرى من المعتقدات مع أننا نعرف عللها. إذن، لا يمكن القول بأن هيوم يؤمن بتكافؤ كل المعتقدات من حيث القيمة المعرفية. إذن، أولاً يرى هيوم المعتقدات سواء كانت اعتقاداً بقوانين طبيعية أواعتقاداً بمعجزات، في مستوى واحد من حيث القابلية للتبيين العلّي، وثانياً لا يراها متكافئة وفي مستوى واحد من حيث القيمة المعرفية.

هل يمكن القول إن كلام هيوم يستدعي تكافؤ القيمة المعرفية للمعتقدات على الرغم من تصريحه بعدم تكافؤ القيمة المعرفية للمعتقدات وتوصيته بتبنّي المعتقدات العلية ورفض المعتقدات غير العلية؟

إذا كان دليل هيوم على عدم تكافؤ العقائد وأرجحية العقائد العلية هوأن تجاربنا الماضية تدل على أن المعتقدات العلية غالباً ما تكون صادقة، فكما سبق لنا القول، يعتبر هذا الدليل نفسه من

قبيل الاستدلالات العلية، لذلك لا يمكن توظيفه لإثبات رجحان الاستدلال العلي، لأنه قال في الواقع إن العقائد المستقاة من الاستدلالات العلية ترجح على العقائد الأخرى، لأن الاستدلال العلي يؤيّد رجحانها، وهذا دور. إذا لم نعتبر هذا الدور مبطلاً للاستدلال، نكون في الواقع قد أجزنا أن يرجِّح الطرفُ المقابلُ، ومن باب التوكّؤ على عقيدة حماسية غير علية، كفّةَ العقائد غير العلية، ولا نستطيع دحض رأيه عن طريق التأشير إلى الدور في استدلاله. أما إذا كان دليلُه على ترجيح العقائد العلية حتميتها والاضطرار إليها وعدم وجود مناص منها، فنسأل: ما هودليلك على أن العقائد العلية لا مناص منها؟ يفترض أن هيوم لا يستطيع إدعاء إمكانية إقامة برهان لإثبات أن العقائد العلية لا مناص منها، لأن هذه الحتمية (لا مناص منها) أمر من الأمور الواقعية، وحسب المبادئ والأصول المعرفية لهيوم لا يمكن الاستعانة إلّا بالاستدلال العلي بشأن الأمور الواقعية. إذن، يمكن أن يكون دليل هيوم تجاربنا الماضية ومشاهدتنا للاستدلالات العلية، أي إن كل واحد من اللاستدلالات العلية التي فحصناها أرشدنا إلى أن الإنسان مرغم على قبوله ولا مندوحة له من الاعتراف به.

في هذه الحالة يعنّ للذهن إشكالان اثنان، الإشكال الأول هوأن الدور سيقع هنا أيضاً، إذ كأننا قلنا إن العقائد المستقاة من الاستدلال العلي ترجح على العقائد الأخرى لأننا نتملك استدلالاً علياً على هذا الرجحان. إذا لم نعتبر مثل هذا الدور

مبطلاً للاستدلال فقد يرجِّح شخصٌ، بدليل خارج نطاق الاستدلالات العلية، كفّة الاستدلالات غير العلية، ولا نستطيع الردّ على قوله هذا بسلاح الوقوع في الدور.

الإشكال الثاني هوأنه حتى لوكانت العقائد العلية المدروسة والممحَّصة في السابق تتوفر على صفة الحتمية وأنه لا مفر منها، نبقى لا نمتلك أي دليل على أن العقائد التي لا مفر منها بشأن الأمور الواقعية هي حصيلة الاستدلال العلي حصرياً. هناك عقائد حتمية لا مفرّ منها نحملها، من قبيل اعتقادنا بمبدأ الرتابة واعتقادنا بوجود عالم خارجي، تعتبر عقائد حتمية ولا مفر منها من دون أن تكون ثمرة الاستدلال العلي. عندما نعترف أن العقائد ترجُح بسبب حتميتها، نكون قد وافقنا أنه لواعتقد جماعة من الناس بالمعجزات بشكل طبيعي لا يمكن اجتنابه، فلم يرتكبوا في اعتقادهم هذا فعلاً غير معقول.

طبعاً قد يردّ هيوم بأن العقيدة التي لا مناص منها هي تلك التي تضرب بجذورها في مبدأ عام وثابت في طبيعة الإنسان. وعليه، لأنه من غير الممكن ترك الاعتقاد بالعقائد العلية، فلا يمكن توصية أحد بتركها، ولا بدّ من الاعتقاد بهذه العقائد.

يلوح أن هذا الجواب أيضاً غير كاف، لأن الكثير من المعتقدات التي اعتبرت أكيدةً ويقينيةً في أحقاب من حياة البشر، وكانوا يعتبرونها معتقدات علية تعضّدها التجارب

البشرية التي لا استثناءات فيها، كُذِّبتْ ورُفِضتْ من قبل أناس عظام استطاعوا بفضل جهود حيثية إثبات عدم صحتها. العقائد التي اجتنبها هؤلاء العظماء، إما أن نعتبرها عقيدة علية، وقد اتضح أنه يمكن اجتنابها وتركها، أولا نعتبرها عقيدة علية، وهنا يتجلى أن المشكلة في أحيان كثيرة تكمن في تعيين مصاديق العقيدة العلية، وقد يكون الاعتقاد بوقوع المعجزة استدلالاً علياً معتبراً. أخطأنا نحن في تعيين عنوانه. إذن، لا يمكن على الأقل القول بنحوقاطع إن التعارض بين دليل قانون الطبيعة ودليل خبر المعجزة، هوتعارض بين استدلال علّي واستدلال حماسي أوما شاكل، بل يمكن القول كحد أقصى كما قال هيوم إن هذا التعارض هوتعارض بين استدلالين علّيين أحدهما يصبّ لصالح قانون الطبيعة والثاني لصالح خبر المعجزة.

3.13ـ المعجزة وحساب الاحتمالات في ضوء معادلة بيز

من أجل أن نفحص قوّة الاعتقاد بنتيجة ذلك الاستدلال العلي الذي يؤيد قانون الطبيعة، ولكي نقيّم طريقة تأثيره على قبول أوعدم قبول الشهادة والأخبار، نعود إلى البحوث التي طرحناها حول حساب الاحتمالات. ذكرنا أن هيوم يهدف إلى حساب الاحتمال البعدي لوقوع الحادثة الإعجازية، أي إنه يروم حساب احتمال وقوع المعجزة على افتراض شهادة الشهود. هذا في حين أن الاحتمال القبلي لوقوع حادثة بشهادة تجاربنا

الماضية، ضئيل جداً. بعبارة أخرى، احتمال وقوع حادثة بخلاف قانون الطبيعة، بصرف النظر عن الشهادة المؤيدة لتلك الحادثة، احتمال ضئيل جداً. يرى هيوم أن ضآلة هذا الاحتمال القبلي مؤثرة في حساب الاحتمال البعدي، وتؤدي إلى هبوط الاحتمال البعدي بمقدار كبير إلى درجة أن تقبّل خبر أي معجزة لن يكون أمراً معقولاً. الطريق الذي قطعه هيوم ليثبت عدم العقلانية هذا هوعلى حد قول شرّاح فكره اقتباس من بحوث بيز وپرايس حول الاحتمالات، وهوعلى الخصوص استخدام لمعادلة بيز. قالوا إن هيوم تعرّف على هذه البحوث عن طريق پرايس، وسبق أن قلنا إن پرايس من النقاد المعاصرين لهيوم، وقد كان زميلاً قريباً لبيز، وله دور كبير في إحياء ونشر نظرية بيز حول حساب الاحتمالات.

13-3-1- القرار العقلاني ودور الاحتمالات القبلية

قبل أن نعرض استدلال هيوم في إطار معادلة بيز، يجدر القول إنه تبعاً للبحوث التي ظهرت في الأعوام الأخيرة حول القرار العقلاني، فكّر البعض في تحليل دراسة (حول المعاجز) من منظار بيزي إن صحّ التعبير.

وكان البحث المذكور حول القرار العقلاني قد طرح من قبل علماء النفس. ذهب فريق من علماء النفس بعد تجارب أجروها على أفراد متعددين، إلى أن البشر يعتمدون في قياس احتمال وقوع حادثة ما يتلقون خبرها، على مجرد اعتبار الخبر، أي إنهم

يعتمدون في الواقع على الرواية أوالمُخبِر. إنهم لا يشركون الاحتمال القبلي للحادثة بصرف النظر عن الخبر المذكور، في قياس صحة الخبر. ونروي فيما يلي التجربة التي قام كثيرٌ من الكلام والنقاش حولها:

قيل للأفراد الخاضعين للتجربة: في المدينة الفلانية 80 بالمائة من سيارات الأجرة (التكسيات) خضراء، و15 بالمائة زرقاء. وقد أخبر الخبراءُ المحكمةَ أن احتمال أن يستطيع الشاهد المومى إليه التمييز في الضوء المناسب بين اللون الأزرق واللون الأخضر، هو80 بالمائة. بعد أن رويت هذه القصة للأفراد الخاضعين للتجربة، سألوهم: كم هوبرأيكم احتمال أن يكون التكسي الذي وقعت له الحادثة المرورية أزرق؟ فأجاب معظمهم أن احتمال ذلك هو80 بالمائة. وهذا يدل على أنهم أخذوا اعتبار الشاهد فقط معياراً لتقييمهم. إذا أردنا أخذ الاعتبار القبلي لكون التكسي أزرق بنظر الاعتبار في الحسابات، لما أمكننا بالتأكيد قبول احتمال الـ 80 بالمائة. يقول لنا قانون بيز: إذا اعتبرنا الحرف B علامة لزرقة التكسي، والحرف E علامة لشهادة الشاهد المذكور، عندئذ ستكون زرقة التكسي على افتراض شهادة الشاهد المذكور، أي P(B/E) الاحتمال البعدي أوالمجهول الذي نقصده، وP(B) سيكون الاحتمال القبلي لزرقة التكسي والذي يساوي 15 بالمائة، وستعبّر P(E/B) عن صحة الشهادة المذكورة على افتراض زرقة التكسي.

والآن نكتب معادلة بيز:

= (P(B/E

وP(B) كما قلنا تساوي 100/15.

وP(E/B) حسب ما أخبر الخبراءُ المحكمةَ بشأن احتمال تمييز الشاهد بين اللونين الأزرق والأخضر في الإضاءة المناسبة، تساوي 10/8.

وحيث أن P(B)+P() يجب أن تساوي واحداً، فإن P() تساوي 100/85.

وحيث أن P(E/B)+P(E/) يجب أن تساوي واحداً، فإن P(E/) ستساوي 10/2.

بإدراج الأرقام أعلاه في المعادلة، ستكون النتيجة:

= (P(B/E

إذا كان التخمين العقلاني لاحتمال زرقة التكسي الذي تعرّض للحادثة المرورية، تخميناً انتجته معادلة بيز، فكان يجب على الأفراد الخاضعين للتجربة أن يقولوا 41 بالمائة بدل 80 بالمائة، لكنهم لم يفعلوا ذلك (اولين، 2002م، ص 419).

وقد استشهد علماء النفس بهذه التجربة على لاعقلانية أحكام الناس والأفراد. ولكن إذا أردنا أن نفكر بطريقة هيومية

ونعتبر معيار الصحة ما قال به الناس بغض النظر عن الدقائق الفلسفية وبوحي من طبيعتهم فقط، لوجب القول إن معادلة بيز تعطي نتيجة خاطئة، وليس الأفراد الخاضعون للتجربة.

والآن نسوق بحثاً مماثلاً حول المعجزات، ثم نعرض الموقف الجدير بالنقد في هذا الإطار.

13ـ3ـ2. الاحتمال البعدي لوقوع المعجزات

يريد هيوم فحص الاحتمال البعدي لوقوع المعجزة على افتراض وجود شهادات الشهود والرواة. ما يتوفر بين يديه هوأولاً قانون من قوانين الطبيعة يعتقد هوأنه لم ترد أية رواية أوشهادة ضده، وإذن ينبغي أن لا يكون الاحتمال القبلي لوقوع المعجزة (التي هي حسب تعريفه نقض لقانون الطبيعة) يساوي صفراً أوشيئاً قريباً جداً من الصفر. إذا رمزنا لوقوع المعجزة أوللعبارة التي تعبر عن وقوع المعجزة بالحرف M، سيكون الاحتمال القبلي للمعجزة، أي P(M)، ضئيلاً جداً، ولنفترض أنه 100/1، وبالتالي سيكون احتمال سقم M، أي $P(\overline{M})$ يساوي 100/99. إذا كان احتمال صحة خبر الشهود الذين رووا المعجزة عالياً جداً، أي إذا كان الشهود أناساً أذكياء فطنين صادقين، وكان احتمال خطئهم نتيجة الخداع أوالانخداع والاشتباه يساوي 100/1، أي /P(tm

1=(100/M̅)، وبالتالي فاحتمال صحة خبرهم 100/99، أي 99=(100/P(tm/M)، وإذا وضعنا هذه الأرقام في معادلة بيز، ستكون أمامنا:

= (P(M/tm

وهكذا ستكون حصيلة استخدام معادلة بيز، على افتراض أن ثقتنا بقانون الطبيعة وبصدق الشهود وخبرتهم وأمانتهم، كلتاهما ثقة عالية جداً، وبفعل التضاد بين قانون الطبيعة وشهادة والشهود، ستكون النتيجة انخفاض اعتبار الشهادة من 100/99 إلى 10/5. والآن، إذا كانت ثقتنا بقانون الطبيعة أقل من 100/99، فستكون نتيجة استخدام معادلة بيز أكثر من 100/5، ولكن إذا كانت ثقتنا بالشهود أقل من 100/99، فستكون نتيجة المعادلة أقل من 10/5 (اوين، 2002م، ص 403 و404). يحاول هيوم في القسم الثاني من دراسته (حول المعاجز) إثبات ضآلة اعتبار رواة المعاجز وأخبارها، ويسعى في القسم الأول إلى رفع اعتبار قوانين الطبيعة إلى مستوى الدليل الكامل.

يلوح أن ما قاله پرايس في نقد استدلال هيوم، قول مناسب. أولاً دلل پرايس في مثال الحظ على أن إشراك الاحتمال القبلي في حساب الاحتمال البعدي عملية غير معقولة وغير صحيحة في كثير من الأحيان. وثانياً طرح پرايس إشكالاً مهماً على استخدام معادلة بيز بهذه الطريقة المذكورة. يقول

پرايس: إننا في إحتمال وثاقة الشهود وصدقهم، نأخذ بنظر الاعتبار كل أنواع الأخبار، وقلنا إن أي خبر ـ سواء كان حول ظاهرة طبيعية أوخارقة للعادة أوإعجازية ـ عندما يصدر عن رواتنا وشهودنا الذين نعرفهم، فإن احتمال صحته يرتقي مثلاً إلى 100/99. في منحنا هذا الاحتمال أشركنا مرةً واحدةً الاحتمال القبلي للأحداث المعجزة، والآن، إذا أشركنا هذا الاحتمال القبلي مرةً أخرى في معادلة بيز، نكون قد خفضنا الاحتمال البعدي دون مبرّر.

فضلاً عن هذا الإشكال، فإن النقود التي أوردناها في بحوث سابقة على استدلال هيوم يمكن تكرارها هنا أيضاً. نقول إجمالاً إن الاحتمال الذي يمنح لقوانين الطبيعة، ليس قريباً من الواحد كما يتصور هيوم، وعليه إذا سلمنا أن نضع بدل P(M)، أيْ الاحتمال القبلي لوقوع المعجزة، عدداً أكبر، فحتى مع تدخل الاحتمال القبلي مرةً أخرى، سنصل إلى عدد أكبر من 10/5 بشأن الاحتمال البعدي، وهذا يختلف اختلافاً كبيراً عما كان يقوله هيوم، وهوأن صحة خبر أي معجزة لا تصل حتى إلى مستوى الاحتمال. وبالتالي، إذا قلنا إن هيوم اهتم اهتماماً وإن كان إجمالياً بمعادلة بيز، فيجب القول إن كلاماً من هذا النوع كان له طابع المبالغة بهدف المغالطة وتخويف الطرف المقابل. إذ كما سبق القول فإن خبر المعجزة لولم تحتمل حتى صحته، فما ستكون الحاجة لبحوث تفصيلية

من أجل النيل من أخبار المعجزة؟ إذن، يتبين أن هيوم نفسه قد توصل إلى نتيجة أن استدلال القسم الأول من دراسته ليس بحاسم كما حاول أن في كلامه الهياجي الهجومي.

نواصل الحديث في الصفحات الآتية حول القسم الثاني من دراسة هيوم (حول المعاجز).

الفصل الرابع عشر

دراسة أخبار المعاجز علمياً وتاريخياً

تعود أهمية دراسة هيوم المسمّاة (حول المعاجز) عند فلاسفة الدين وشرّاح فكر هيوم إلى القسم الأول منها في الغالب، أما القسم الثاني فيعدّ قليل الأهمية سواء في رأي هيوم نفسه أومن منظار المهتمين بأفكاره وشراحها. مع ذلك أثيرت في القسم الثاني أفكاره وآراء جديرة بالملاحظة والنظر سوف نتطرق لها في ثنايا استعراضنا لذلك القسم.

يبدأ هيوم القسم الثاني من دراسته بالادعاء القائل: يبدوأننا تعاملنا بكرم كبير في حساب احتمال صحة خبر المعجزات كما ورد في القسم الأول من الدراسة، والاعتبار الذي قررناه لشهود المعجزات ورواتها أكبر بكثير مما يمكن أن نقرره لهم (هيوم، 1989م، 92، ص 116). هذا الأسلوب من الولوج في البحث يعدّ نوعاً من الهجوم المضاعف على أخبار المعجزة، وكان هيوم يريد أن لا يبقي أية شبهة بخصوص لامعقولية الإيمان بالمعاجز. بيد أن التدقيق في بحوث القسم الأول يدل على أن هيوم نفسه تفطن إلى نقص الاستدلال القبلي، ويحاول بالتالي من خلال النيل من أخبار المعاجز عن طريق الإستناد إلى ظروف وقرائن خارجية [لا بنحوقبلي] تعويض نواقص القسم الأول. يبدوأنه هونفسه شعر بأنه في الحالات التي يكون فيها دليل المعجزة أوخبرها قوياً بنفسه وبصرف النظر عن تعارضه مع قانون الطبيعة، فإن استدلاله القبلي لن يكون مقنعاً. وبالتالي نراه يبدأ القسم الثاني بتراجع واعٍ ومخطط له مسبقاً. تدقيقه في

دراسة أخبار الأمور الخارقة للعادة ممارسة حسنة، بيد أن هذه العملية يجب أن لا توقعنا في خطر إنكار جزمي متصلب للواقع والواقعيات. طبعاً استدلال هيوم القبلي يبرر هذه الجزمية (غسكين، 1988م، ص 155). إنه بعد أن يتنبه لهذه الفكر يعمد إلى نوع من التراجع، ويتجه صوب نمط من الدراسة النفسية والتاريخية والأنثروبولوجية لأخبار المعاجز.

يقول: على مرّ التاريخ لا يمكن العثور على أية معجزة شُهد لها من قبل عدد كاف من الأفراد يتميزون بالشعور والثقافة والوعي على نحولا جدال فيه، حتى نطمئن إلى أنهم هم أنفسهم لم ينخدعوا، أفراد لهم من الصدق المتعإلى على الشبهات ما يجعلهم أجلّ وأرفع من ممارسة الخداع، أفراد يتحلون لدى الناس بثقة واعتبار بحيث يفقدون رصيداً كبيراً في حال اتضاح كذبهم. ما من معجزة شُهد لها بهذه العلانية [وليس في محفل خاص] وفي منطقة معروفة من العالم من قبل أفراد من هذا النوع، حتى يكون شياعها مما لا مندوحة منه (هيوم، 1989م، 92، ص 116). هنا يصدر هيوم حكماً تاريخياً، ويعتبر (عدم وجدانه) دليلاً على (عدم وجود) روايات على المعجزة تتمتع بشروط الاعتبار والقابلية للثقة.

ويتابع هيوم دراسته بتقديم حكم نفسي فيقول: ثمة في الإنسان مبدأ يجعله يتقبل الأخبار أكثر وبسهولة أكبر كلما كانت أبعد عن الذهن وأخرق للعادات وأغرب، ونفس الأسباب التي ينبغي

أن تؤدي إلى إنكار الأخبار غير المعقولة تتسبب في قبولها. (حماس الدهشة والحيرة الذي يحصل بفعل المعجزات شعور طيب لذيذ محبّبٌ يخلق رغبة واضحة في تصديق الحوادث التي تبعث على هذا الشعور) (هيوم، 1989م، 92، ص 116).

العواطف المتطرفة الحماسية أحياناً، والرغبة في تكريس الدين عن طريق الكذب أحياناً، عوامل تؤدي إلى أوهام ومخادعات تثير وتغذي الأخبار السقيمة للحوادث الخارقة (هيوم، 1989م، 93، ص 117 و118). أضف إلى ذلك أرباح ومنافع الانتهازيين من نسج الأكاذيب في الأمور المقدسة، والسذاجة والعاطفة والتأثر بفصاحة الخطباء وبلاغتهم، والرغبة في اختلاق الشائعات ونشرها، كلها عوامل اجتماعية ونفسية أخرى تبرز حسب رأي هيوم إلى جانب أخبار المعجزات، وتحضنا على التريث والاحتياط في التسليم لها.

يقول هيوم إن من العوامل الأخرى التي تنال من اعتبار روايات المعجزة وتجعلها موضع شك وريبة إننا شاهدنا في مواطن كثيرة أن أخبار المعجزات والأمور فوق الطبيعية تنفضح بعد مدة من الزمن ويتجلى زيفها. النقطة الأخرى الجديرة بالتدبر هي أن مثل هذه الأخبار والروايات تكثر بين البدووالجماعات البشرية الجاهلة وغير المتحضرة. وحتى لووجدت مثل هذه الأخبار بين الجماعات والشعوب المتحضرة فهي جميعاً من مواريث أجدادهم الجهلة البدويين. عندما ندرس تاريخ الأحقاب الأولى

لكل شعب أوقوم وكأننا ننتقل إلى عالم تتلاشى فيه كل أطر الطبيعة، وتكثر فيه الأحداث العجيبة الغريبة المدهشة. ولكن كلما اقتربنا من عصور التنوير أكثر تقل هذه العجائب المذهلة. من هنا سرعان ما نكتشف أنه لم يكن في الماضي أيضاً أمرٌ خارق للطبيعة، وكل هذا وليد رغبة الإنسان الشديدة في الأمور المحيرة (هيوم، 1989م، 93، ص 118 و119).

من العجيب أن مثل هذه الأحداث لا تقع في زماننا. ولكن في نفس زماننا هذا لا يعدّ كذب الكاذبين أمراً عجيباً. إذن، لأننا نعرف هذه الصفة الأخلاقية، نقول إن هذه الأخبار العجيبة العائدة لأحقاب قديمة سببها الميل إلى الكذب الذي ما يزال راسخاً في طبيعة الإنسان.

يبدوهيوم في كلامه الأخير هذا وكأنه يقول: لا بدّ بالتالي من تبيين وتفسير وتعليل لأخبار المعاجز، وإذا استطعنا اكتشاف مصدر في الطبيعة البشرية لاختراع هذه الأخبار اعتماداً على ما لدينا من تجارب عن سلوك البشر، فلن يعود هناك مبرر للاستعانة بعوامل فوق طبيعية لتبيين وتعليل حادثة مشكوك فيها وغير مقبولة، وعدم الاكتراث لاحتمال كذب هذه الروايات.

الآراء التي ذكرها هيوم إلى هنا في القسم الثاني حظيت دوماً باهتمام المؤرخين، وقد حاولوا في بحوثهم التاريخية معرفة الأخبار الصحيحة من السقيمة في ضوء هذه القرائن. لكن أياً

من هذه الآراء والطروحات لا تمنع من أن يكون هناك خبر يتمتع بكل شروط الوثاقة إلى درجة لا تعود معها هناك أية شبهة في قبوله وتصديقه.

النقطة الجديرة بالاهتمام حول هذه الأفكار هي منهج الحكم عند هيوم. إنه من دون أن يكلف نفسه عناء دراسة أخبار المعجزات الخاصة في الأديان، يعتمد على بعض المشاهدات فيصدر حكماً كلياً بشأن كل المعاجز في كافة الأديان. وهذا الأسلوب لا ينسجم مع الالتزامات التي أخذها على عاتقه في منهج الاستدلال العلي. إنه يعتبر التجربة الحكم الوحيد حول الأمور الواقعية، والتجربة هنا هي تلك التي تجتاز طريق الاستدلال العلّي. أفضل أسلوب لتطبيق توصيته هوأن يدرس أخبار المعاجز في الأديان المختلفة، وأن لا يطلق العنان لطموحاته وأحلامه ـ على حد تعبير بعد ناقديه ـ ولا يتوقع استخدام عصا الإعجاز ليهدم بإيعاز واحد كل أخبار المعاجز ورواياتها، من دون أن يكلف نفسه عناء دراستها وفحصها.

طبعاً يتابع هيوم حديثه بالإشارة إلى بعض أخبار الخوارق والأعاجيب، لكنه إما بسبب الاحتياط والحذر أولأسباب أخرى يمتنع عن الخوض في أخبار المعجزات المسيحية، وخصوصاً قيام المسيح من الأموات. وهوطبعاً يمرّ مرور الكرام بأخبار المعجزات في سائر الأديان.

1.14. تعارض معجزات الأديان المختلفة بعضها مع بعض

هناك استدلال آخر ضد أخبار المعجزات في القسم الثاني من دراسة هيوم، جدير بالملاحظة. يقول فيه:

كدليل آخر يقلل من اعتبار الأمور المدهشة، يمكننا أن نضيف إنه لم تقم لصالح أيّ من هذه الأمور شهادة لم يعارضها عدد كبير من الشهود... لإيضاح هذه الفكرة أكثر الأفضل أن نعترف أن الفرق في الأديان يعني التعارض، ولا يمكن أن تكون أديان روما القديمة، وتركيا، وسيام، والصين قد أثبتت كلها على أسس رصينة. وعليه، فأية معجزة تُدّعى إنما حصلت في أحد هذه الأديان (وهذه الأديان ممتلئة كلها بالمعاجز) كما أن الهدف المباشر لتلك المعجزة هو إثبات نظام ديني معين تنتسب له تلك المعجزة، ويمكنها بشكل غير مباشر أن تدحض الأنظمة الدينية الأخرى. وإذا انخرم النظام الديني الآخر تنهار المعجزات التي يرتكز عليها ذلك النظام. لذلك ينبغي اعتبار الأحداث العجيبة في الأديان المختلفة أحداثاً متعارضة، والأدلة عليها، سواء كانت أدلة ضعيفة أوقوية، يجب اعتبارها أدلة متعاكسة يخالف بعضها بعضاً (هيوم، 1989م، 95، ص 121 و122).

وهكذا فإن معاجز الأديان المختلفة يخرّب بعضها بعضاً، ولا يبقى محل لقبول وقوع أية معجزة.

صاغ بعض شرّاح دراسة هيوم (حول المعاجز) دليله هذا

صياغة أكثر صورية، على النحوالتالي:

1 ـ R1وR2 دينان متخالفان، وM1 وM2 هما معجزتان للدينين R1 وR2.

2 ـ المعجزات تقع في الدين الحق فقط.

3 ـ M1 وقعت فيR1، إذن، حسب النقطة 2، R1 هوالحق، وبالتالي فإن R2 باطل، وحين يكون R2 باطلاً فإن M2 لن تقع فيه.

4 ـ M2 وقعت في R2، وبالتالي حسب النقطة 2، R2 هوالدين الحق، مما يعني أن R1 باطل، وحين يكون R1 باطلاً لن تقع فيه M1.

إذا عطفنا النقطتان 3 و4 على بعضهما ستحصل تركيبة متناقضة ينبغي أن تكون كاذبة، إذن إما 3 باطلة أو4 باطلة، أوكلاهما (برود، 2002م، ص 447).

ثمة إشكالات تسجل على هذا الاستدلال منها أن المقدمة الثانية ليست مما تؤمن به جميع الأديان. بعض الأديان ومنها المسيحية المتقدمة تؤمن بوقوع المعاجز من قبل الكفار، وتنسبها إلى الشياطين (برود، 2002م، ص 447).

الإشكال الثاني هوأن كل واحد من المدافعين عن R1 و R2 يستطيع الادعاء أن إحدى العبارتين 3 و4 صحيحة والثانية باطلة، وإذا أقام الدليل على دعواه يكون قد أثبت المعجزة ولا

يكون هناك مانع من دلالتها على أحقية الدين الذي يتبناه.

الإشكال الآخر يكمن في الجملتين 3 و4. لا يعني إثبات معجزة لدين معين دائماً بطلان كل الأديان الأخرى، فأولاً بعض الأديان لها مواقف تعددية، ومنها الأديان الشرقية في الهند والصين. وثانياً مع أن الأديان التوحيدية الإبراهيمية تعتقد بأحقيتها حصرياً لكن كل واحد منها يؤمن بوجود المعجزة في الأديان الحقة التي سبقته. المسيحية مثلاً ليس فقط تؤمن بوقوع معاجز في اليهودية، بل من أركان إثبات أحقية المسيحية ادعاء تحقق تنبؤات وردت في التوراة والروايات اليهودية.

وللإسلام أيضاً مثل هذا الرأي بشأن المسيحية واليهودية. القرآن الكريم لا ينقل معجزات الأنبياء الإلهيين العظام ويؤيدها وحسب، بل وينزه تلك المعجزات من الزوائد اللامعقولة التي نسجوها حولها، ويركز تركيزاً خاصاً على الطرح الخالي من الزوائد لتلك المعجزات.

يواصل هيوم بحوثه في القسم الثاني من دراسته (حول المعاجز) بطرح فكرة تعني في الواقع التسليم بإمكانية إثبات وقوع نقض قانون الطبيعة عن طريق الأخبار والشهادات. وهوطبعاً يطرح شروطاً لقبول أخبار الأمور المحيّرة تعتمد أساساً على الفرق الذي يقول به بين الأمور المحيرة والمعجزات. ولكن كما مرّ بنا في بحوث القسم الأول لا يمكن اعتبار مثل

هذا الفرق فرقاً مبرراً بأيّ حال من الأحوال، لذلك بقبول إمكانية إثبات الأمور المحيرة عن طريق الأخبار يجب القبول حتماً إن المعجزات أيضاً ممكنة الإثبات عن طريق الأخبار والروايات.

إنه يسوق مثالاً ويسلم بإمكانية تصديق وقوع الحوادث المذهلة العجيبة على أساس شهادات أناس دقيقين صادقين واعين.

لنفترض أن جميع المؤلفين في كل اللغات يوافقون على أنه منذ الأول من يناير سنة 1600 ميلادي ولمدة ثمانية أيام، عمّ الظلام الكرة الأرضية كلها، ولنفترض أن روايات هذه الحادثة لا تزال قوية حية بين الناس، بحيث يروي الذين يأتون من بلدان أجنبية تقارير كاملة غير منقوصة لهذه الواقعة. في هذه الحالة من الواضح أن لا يشك فلاسفتنا المعاصرون في هذه الواقعة بل يعتبروها أمراً يقينياً ويبحثون عن عللها وأسبابها. زوال الطبيعة وفسادها حادثة محتملة عن طريق قياسات ومقارنات كثيرة جداً، بحيث يمكن لأية ظاهرة تعتبر حسب الظاهر فاجعةً وخللاً في النظام أن تكون موضع شهادة الإنسان، شريطة أن تكون هذه الشهادة جدّ واسعة ومتناسقة (هيوم، 1989م، 99، ص 128).

2.14. الاحتمالات غير الفلسفية

الاحتمال الخاص بالصدفة والاحتمال الخاص بالعلل يمكن

من وجهة نظر الفلاسفة أن يكون أساساً للعقيدة والظن، أي إن استنتاجاتنا العلية متى ما هبطت عن مرتبة الدليل الكامل فلن تنتج عقيدة يقينية، لكنها تستوجب عقيدة احتمالية. تهبط هذه العقيدة الاحتمالية عن مستوى العقيدة اليقينية إما لأن التداعي الموجود في الاستنتاج العلّي قد تحلحل بسبب نقصان العادة والتفاوت في المشاهدات، أوأن الشبه بين الأمور الموجودة والأمر الغائب الذي نبغي استنتاجه باستدلالنا العلّي، شبهٌ قليل.

بيد أن العقيدة لا تتحلحل ولا تتزعزع بهذين الشكلين، فقد تعود هشاشة العقيدة أحياناً إلى هشاشة الانطباع. وإيضاح ذلك أنه في كل استنتاج علّي، يمثل انطباعٌ لأمر موجود مصدراً وسبباً لتداعي تصور شيء كان في المشاهدات السابقة دائماً أوفي أحيان كثيرة بمعيّة الأمر المنطبع المذكور. يعتقد هيوم أن قوة ذلك التصور المتداعي تتناسب دوماً مع الانطباع الموجود. وعليه إذا كان انطباعنا ضعيفاً في موضع ما فإن التصور الذي يتداعى معه، سيكون بشكل حتمي ضعيفاً هوالآخر، وبعبارة ثانية ستكون نتيجة استنتاجنا العلّي عقيدة ضعيفة.

ينطوي هذا الكلام على نتائج مهمة، لأن الفلاسفة قالوا دوماً بأن الاستدلال الواحد له قوة ثابتة بما يتناسب مع المواد والشكل المستخدم فيه، وقوة نتيجته لا تتغير. ولكن حسب رأي هيوم هذا، متى ما كانت شدة ووضوح انطباعٍ أكثر، سيتمتع التصور الذي يتداعى بواسطته بوضوح وشدة أكبر. وهكذا فإن

قوة الاعتقاد الحاصل تزيد أوتنقص.

وعلى هذا النحو، إذا كانت العقيدة حصيلة استنتاجات علية متعددة ومترابطة فإن تلك العقيدة سوف تتحلحل وتضعف مع استطالة السلسلة، بحيث حتى لوكان كل واحد من استنتاجاتنا العلية في مستوى الدليل الكامل، عندما تطول سلسلة استنتاجاتنا العلية التي نتوكّأ عليها، سوف تتضاءل شدة ووضوح ذلك الانطباع الأول الذي دفعنا نحوتداعيات متتابعة، ومع تضاؤل ذلك الانطباع وضموره ستضعف النتيجة الحاصلة من الاستنتاج، وهي عقيدة من العقائد. إذا كانت هذه العقيدة قد نتجت مباشرة من ذلك الانطباع فيمكن أن تمثل دليلاً كاملاً، لكنها الآن وبسبب اجتيازها لحلقات متعددة ومترابطة من التداعيات المتعاقبة قد ضعفت وتضعضعت إلى درجة هبوطها إلى مستوى العقيدة الاحتمالية.

سياق الهبوط والتحلحل هذا قد يكون له أحياناً تأثير أكبر حتى من تأثير المشاهدات المعارضة. بحيث قد يكون الاستدلال الاحتمالي الذي لا يبعد بمسافة كبيرة عن انطباعه الأول، أقوى من الاستدلال الذي يحصل على امتداد سلسلة طويلة، حتى لوكانت كل واحدة عن حلقات تلك السلسلة حتمية وقاطعة بمفردها.

1ـ2ـ14ـ رؤية هيوم لتأثير الاحتمال غير الفلسفي في الدراسات التاريخية والدينية

يطرح هيوم إشكالاً حول البحوث التاريخية نابعاً من الأفكار التي تطرح في الاحتمال غير الفلسفي، ثم يجيب هونفسه عن ذلك الإشكال. إيضاح هذا الإشكال والجواب عليه كما يلي:

ما من محطة في التاريخ القديم إلّا ويمرّ إطلاعنا عليها وعنها من خلال ملايين العلل والمعلولات، أي عبر سلسلة طويلة من الاستدلالات لا يمكن حساب طولها. قد يسأل سائل ما المراد من ملايين العلل والمعلولات أوالسلسلة الطويلة من الاستدلالات؟ للاطلاع على موضوع تاريخي تتتابع سلسلة من الأخبار والشهادات تلوبعضها، وقد جرى التعبير عن سلسلة رواة الخبر هذه بسلسلة العلل والمعلولات. فما الوجه في هذا التعبير؟

للإجابة عن هذا السؤال لا بد من الإشارة إلى بعض نظريات هيوم. كما قلنا، يعتقد هيوم إننا نثق بأخبار الآخرين حول الأمور الواقعية لأننا نعتمد على الاستدلال العلّي، وذلك بأن نقول ونعتقد أن تجاربنا الماضية تفيد دائماً أوفي أغلب الحالات بأن أخبار رواة الأمور الواقعية تتطابق مع الواقع. تخلق هذه التجربة فينا عادةً تجعلنا بسماع أيّ خبر، يتداعى في أذهاننا

تطابقه مع الواقع فنقبله ونصدّقه. ومن الطبيعي أنه كلما كانت تجاربنا الماضية لتطابق الخبر مع الواقع أقل معارضة وأقل نواقص، ستكون القوة التي نمنحها للخبر أكبر. وعليه، في التوثيق أوالإسناد التاريخي الذي غالباً ما يكون عبارة عن سلسلة من النقول يتداولها الرواة واحداً عن آخر، فإننا عند قبول أي نقل أورواية من طبقة من الرواة إلى الطبقة التالية، نقوم في الواقع باستدلال عليّ. وعليه، كلما كانت سلسلة الطبقات أوالتقارير التاريخية أطول فكأنما كانت سلسلة الاستدلالات العلية المتعاقبة أطول، وحسب البيان السالف ستكون النتيجة الحاصلة من هذه الاستدلالات أضعف.

يشير هيوم نفسه إلى هذه الفكرة في نهاية الفقرة أدناه ـ الواردة في (رسالة...) ـ لكنه يورد بيانها الأكثر صراحة وتفصيلاً في دراسة (حول المعاجز)، والفقرة هي:

ما من نقطة في التاريخ يمكن الوثوق بها إلّا عبر المرور بملايين العلل والمعلولات وسلسلة من الاستدلالات لا يمكن حساب طولها تقريباً. قبل أن يعلم أول مؤرخ بالواقعة يجب أن يمرّ خبرها بالكثير من الأفواه، وبعد أن تكتب ستكون كل نسخة جديدة موضوعاً جديداً لا يتبين اتصاله بالنسخة السابقة إلّا عن طريق التجربة والمشاهدة (هيوم، 1978م، ص 145).

إذا وافقنا رؤية هيوم بشأن الاستدلالات العلية المتتابعة

ووافقنا تحلحل نتيجة الاستدلالات المتعاقبة، وإذا وافقنا أيضاً أن أساس اعتمادنا على الروايات والأخبار التاريخية هوالاستدلال العلي، فإن إشكال هيوم هذا سيشكل تحدياً خطيراً لعلم التاريخ. لا يميل هيوم لاعتبار هذا الإشكال إشكالاً وارداً، ربما لأنه هونفسه كان يمتاز بقريحة تاريخية ورغبة في البحث التاريخي. وبالطبع فإنه عند كتابته (رسالة...) لم يكن قد كتب تاريخ بريطانيا بعدُ، ولكن كانت فيه على كل حال ميول نحوالبحوث التاريخية. مهما يكن، حاول تبيان الإشكال المذكور بوضوح والإجابة والإجابة عنه.

يقول هيوم موضحاً هذا الإشكال:

إذن، ربما يستنتج من الاستدلال السالف الذكر أن اعتبار كل التاريخ القديم قد تهدم وانهار، أوإنه على الأقل سيزول باستطالة سلسلة [الأخبار التاريخية]... إذا كانت (العقيدة) مجرد وضوح خاص ينتقل عن الانطباع الأولي، فيجب أن تخفت نتيجة استطالة السلسلة إلى أن تخبووتنطفئ نهائياً في خاتمة المطاف. وعلى العكس، إذا كانت عقيدةٌ ما لا تقبل الانطفاء، فيجب أن تكون شيئاً غير هذا الضياء [المنتقل عن الانطباع الأولي]... يجب الاعتراف بأننا إذا نظرنا بهذه الطريقة (وهي طريقة غير صحيحة) فلن يعود هناك أي تاريخ أوسنة إلّا وفقدت في النهاية قوتها وحجيتها. أي احتمال جديد سيقلل ذلك الاعتقاد الأصلي، ومهما افترضنا ذلك الاعتقاد قوياً فمن المستحيل أن يستطيع المقاومة طوال هذا

التقليل والتحلحل المستمر (هيوم، 1978م، ص 145).

في مقام الإجابة عن هذا السؤال، أولاً يفترض هيوم أن أبعد وثيقة تاريخية لأول رواية للحدث التاريخي المعني تعتبر دليلاً كاملاً حاسماً. وثانياً يقول مهما كان عدد الحلقات التي تنقل الخبر الأول للمؤرخ المعاصر كبيراً، لكننا ننظر نظرة متساوية لآصرة كل الحلقات مع بعضها، بمعنى أننا نعتبر ارتباط كل حلقة بالحلقة المجاورة لها يساوي ارتباط أية حلقة في هذه السلسة الطويلة بجارتها. وبالتالي، عندما نعلم بحال أحد هذه الاتصالات فكأننا عرفنا حال كل الاتصالات الأخرى. لذلك إذا علمنا بأحدها فلن نشك بالأخرى. هذه الأوضاع والأحوال عن الحجية والوثاقة هي التي تحفظ التاريخ، وتديم ذاكرة العصر الحالي إلى أبد الآباد. ولكن إذا كانت الأوضاع بشكل آخر، وكان اتصال كل حلقة بالحلقة المجاورة مختلفاً عن باقي الاتصالات بحيث يضطر الذهن لدراسة كل اتصال بنحومنفصل مستقل، فمن المستحيل أن تبقى أية عقيدة أوحجية تاريخية. ولكن حيث أن معظم هذه الأدلة والأسباب الموجودة في الانتقال من أية طبقة إلى طبقة أخرى، متشابهة تماماً، فإن الذهن يقفز بسهولة من طبقة إلى أخرى، ويصل إلى الخبر الأول بعد نظرات إجمالية على كل واحدة منها، بحيث يغدوالضعف الناجم عن طول السلسلة أقل من الضعف الناتج عن سلسلة قصيرة ذات أجزاء وطبقات متفاوتة) (هيوم، 1978م، ص 146).

يهبّ ديفيد هيوم ببيانه هذا للدفاع عن علم التاريخ. يقوم دفاعه على ركائز تبدوتعسفية وغير واقعية. واضح أننا لا نتملك في كثير من أخبار التاريخ طريقاً نعتبر به الخبر الأول استدلالاً يقينياً، إذ إن احتمالات سوء الفهم ودوافع الكذب والخداع المختلفة تبقى قائمة ماثلة دوماً، وغالباً ما يتعذر نفي هذه الدوافع على نحوقاطع. مع ذلك، ليس من الواضح لماذا يفترض هيوم أخبار الموضوعات التاريخية في أول حلقة من اليقين. افتراض هيوم الثاني والأغرب، الرامي إلى إبقاء قامة التاريخ شامخةً، أبعد عن العقلانية من افتراضه الأول، فما من اتصال بين حلقتين من حلقات خبرٍ ما يساوي اتصالاً آخر بين حلقتين أخريين، ولا يوجد أي اتصالين متساويين في هذه السلسلة، لأن رواة كل طبقة يختلفون عن رواة الطبقة الأخرى، ويمكن أن يكون لكل واحد منهم أحواله وظروفه الشخصية الخاصة ودوافعه في رواية الخبر المعني.[1]

من العجيب جداً بالنسبة لهيوم الذي يبدوفي مقام النقد دقيقاً جداً، أن يظهر في مقام الدفاع والمنافحة متساهلاً متسامحاً بهذه الطريقة، خصوصاً عند ما يرى الإشكال المطروح على الأخبار التاريخية يمكنه أن ينسحب على الأخبار الدينية أيضاً، نراه لا

[1] - لهذا يمتاز علم الرجال بأهمية خاصة في علوم الحديث الإسلامية، وقد جرى التقليد على أن ينقل أساتذة الحديث الجوامع الروائية ـ مع أنها دونت في فترات من التاريخ قريبة من صدر الإسلام ـ إلى أخلافهم مشافهة عبر الصدور. وأحوال هؤلاء الوسطاء مدرجة في كتب الرجال والتراجم إلى الآن.

يوافق سحب افتراضاته التعسفية هذه في الدفاع عن التاريخ، على الأخبار الدينية، ويقول:

قبل الإجابة عن هذا الإشكال أنبّه إلى استخدام هذا البحث لصياغة دليل مشهور ضد الدين المسيحي، مع فارق أنه من المسلّم هناك [أي في خصوص الدين] أن إقامة اتصال بين حلقات سلسلة شهادة الإنسان لا تتجاوز حدود الاحتمال، وهي عرضة للشك وعدم اليقين (هيوم، 1978م، ص 145).

يبدوهذا الرأي كما ورد في العبارات المذكورة جدّ متحيز وغير منصف. يمكن إيضاح مصدر هذه اللهجة المتحيزة بالقول إن هيوم يريد تبيين الموضوع بنحولا تتضرر معه المعرفة التاريخية ضرراً بالغاً. هذا أولاً وثانياً من بين المعارف التاريخية، كانت هشاشة الأخبار التاريخية الدينية محرزة عنده. بتعبير آخر، كان لديه مسبقاً هدفان لتحليل الدراسات التاريخية تحليلاً منهجياً: الهدف الأول تكريس المعرفة التاريخية، والثاني إنكار وثاقة الأخبار والروايات الدينية. ولكن لماذا لا يتاح للوقائع التاريخية أن تتمتع بدفاعات هيوم كما هوالحال بالنسبة للوقائع التاريخية؟ يعود الفرق إلى طابعها الديني، وكذلك إلى أن الأخبار الدينية من وجهة نظر هيوم لا تكون دينية إلّا عندما تروي حوادث تتعلق بالله، ولا يمكن تصور ارتباط بين الحوادث والله إلّا عندما يتعذر التبيين الطبيعي للحوادث. وهكذا يستشف أن الحوادث الدينية تقتصر على الحوادث الإعجازية التي تبين أحقية مدّعي

النبوة. حسب البيان الذي سبق أن ذكرناه، تبين لماذا لا تعتبر روايات الحوادث الإعجازية وبالنتيجة روايات الدين مقبولةً من وجهة نظر هيوم، بحيث يعدها مسبقاً ودون حاجة لتقييم الرواة وظروف الرواية، مما لا يصدّق. النقطة البالغة الأهمية والجديرة بالذكر هي كيف يحكم هيوم حول الروايات التاريخية كموضوعات من قبيل الأمور الواقعية؟ ألم يكن قد أخذ على نفسه أن لا يحكم على الأمور الواقعية إلاّ عن طريق الاستنتاج العلّي؟ أي استنتاج علّي يدعم هيوم في هذه الأحكام التاريخية؟ عن أي انطباع وصل إلى هذا التصور بأننا إذا فحصنا أحوال إحدى طبقات سلسلة الرواية استغنينا عن فحص أحوال باقي الطبقات؟ كيف وبأيّ استدلال علّي يفرّق بين كل الأخبار والروايات التاريخية من جهة وأخبار الدين ورواياته من جهة ثانية؟ هذه الأسئلة تشبة الأسئلة التي تطرح عادةً على الوعّاظ. يسألونهم لماذا لا تعملون بمواعظكم. يصرّ هيوم إصراراً كبيراً في مقام الموعظة على منهجه وينذر كثيراً بأنكم يجب أن تنتهجوا النهج الصحيح للتقييم والحكم من أجل محوالأحكام المسبقة والعصبيات والخرافات. لكنه هونفسه يفقد الزمام في أحكامه ويضرب عرض الجدار معايير البحث بلا أي ترتيب أوآداب. وهويرتكب هذه الجنوح عن المعايير بشكل علني إلى درجة لا يمكن السؤال منه معها: لماذا يفعل تلك الأفاعيل في خلواته؟!

2.2.14. الاستدلال المشهور ضد المسيحية وعدم استخدامه من قبل هيوم

يشير هيوم إلى استدلال مشهور ضد المسيحية مستمد من نوع خاص من الاحتمال يدعى الاحتمال غير الفلسفي. خاض المؤرخون وشراح فلسفة هيوم نقاشات طويلة حول ما يقصده من الاستدلال المشهور ضد المسيحية. والاطلاع على هذه النقاشات والبحوث يساعد على فهم رؤية هيوم والخلفيات التاريخية والاجتماعية لفكره.

من الذين اهتموا بضمور احتمال صحة الخبر نتيجة مرور الزمن شخص يسمّى كريغ.[1] كان هدفه من إثارة هذا الموضوع معارضة الذين تحدثوا في نهايات القرن السابع عشر عن انبعاث المسيح وعودته وظهوره مجدداً. عارضهم كريغ مستشهداً بعبارة في إنجيل لوقا تقول إن رجعة المسيح ستحصل في زمن لا يبقى فيه إيمان على وجه الأرض. والعبارة هي: (وبهذا هل سيجد ابن الإنسان إيماناً على الأرض عندما يأتي؟) فهم كريغ هذه العبارة بأن المسيح عندما يرجع ينبغي أن يكون الإيمان بالإنجيل قد اندثر. في ضوء هذا الاستنباط، وعبر حسابات احتمالية، أخذ كريغ بنظر الاعتبار درجة الانخفاض في احتمال صحة الإنجيل

[1] - Craig.

عبر انتقاله من طبقة إلى طبقة، ووجد أن النقل الشفهي لرسالة عيسى باعتباره المسيح، فقدت اعتبارها بعد ثمانمائة سنة من زمن نبوته. ولكن إذا أخذنا الشهادات والنقول المكتوبة بنظر الاعتبار، فسيزول اعتبارها بعد 3150 سنة من زمن المسيح، ونهاية القرن السابع عشر لا يفصله عن زمن عيسى سوى 1700 سنة، وبذلك يستنتج إنه بقي على رجعة عيسى مرة أخرى 14 قرناً ونصف القرن، وعليه فآراء القائلين بعودة قريبة للمسيح غير صائبة (ويلسون، 1997م، ص 270 و271).

لم يكن لكريغ فهم صائب لحساب الاحتمالات. مع ذلك لوكان هيوم مطلعاً على أثره، فلربما كان قد استلهم من آرائه هذه. لكن يظهر من كتاباته أنه لم يتحدث عن الاستدلال ضد المسيحية. وثمة من بين معاصري هيوم شخص اسمه جون ترنشارد[1] يعتبر ربوبياً ومعارضاً للمسيحية. لترنشارد كتاب عنوانه (بحث حول المعجزات) يقول فيه (كلما كانت سلسلة [رواة الأخبار] طويلة كلما تضاعف عدم الثقة [بصحة الخبر]، إذ بازدياد الوسائط الذين ينقلون الخبر شفهياً، يرتفع احتمال أن يكون أحدهم قد أخطأ أوحرّف الفكرة أووضع قصة جديدة). صدرت كتابة ترنشارد هذه في سنة 1748م، ولم يكن بمقدور هيوم أن ينتفع منها أثناء كتابته (رسالة...) التي ألفها قبل ذلك التاريخ (ويلسون، 1997م، ص 272). مع ذلك يمكن لهذا

[1] - John Trenchard.

الكتاب أن يعدّ شهادة على شياع مثل هذه القضايا والنقاشات بين الكتّاب والمفكرين في زمن هيوم. وعندما يتحدث هيوم عن (الاستدلال المشهور ضد المسيحية) فربما لم يكن يقصد كاتباً بعينه.

من النزاعات الدينية في علم المسيحية الاختلاف الذي نشب بين الكنيسة البريطانية والكنيسة الرومانية حول تفسيرين أوقراءتين للمسيحية. يعتمد تفسير الكنيسة الرومانية على الروايات التي وصلتها عن صدر المسيحية مشافهة عبر الألسن والصدور، ولا يوجد في الإنجيل مضمون تلك الروايات، وكانت الكنيسة البريطانية ترى من الخطأ الرضوخ لتلك المضامين. ولواستطاع أنصار الكنيسة البريطانية تفنيد مصادر الفهم الروماني للمسيحية لكانوا قد وجّهوا بذلك ضربة مهلكة لهذا الفهم.

وبغية توجيه مثل هذه الضربة، طبعت سنة 1699م في (البحوث الفلسفية للجميعة الملكية)[1] دراسة عنوانها (حساب قيمة الشهادة البشرية).[2] ذهب بعض الباحثين إلى أن الكاتب الحقيقي لهذه الدراسة شخص يدعى جورج هوپر[3] أصبح سنة 1704م أسقفاً لباث[4] في ويلز (ايرمن، 2000م، ص

---

[1] - Philosophical Transactions of the Royal Society.

[2] - “ACalculation of the Credibility of Human Testimony”.

[3] - George Hooper.

[4] - Bath.

85). كان هوپر مطلعاً بشكل كافٍ على حساب الاحتمالات، وقد استخدم هذا الحساب في فحص قيمة الشهادة البشرية واعتبارها. ويظهر أن دراسته هذه من أبرز مصادر الإلهام والتأثير في المزج بين بحوث الأخبار التاريخية الدينية والحسابات الرياضية والإحصائية. يقول هوپر في موضع آخر دفاعاً عن الكنيسة البريطانية: الهداية التي يمكن الوثوق بها هي تلك المكتوبة المدونة، لا تلك القائمة على الروايات الشفهية، لأن احتمال الروايات الشفهية ينحدر بسرعة إلى مستوى الصفر مع زيادة سلسلة الرواة (ويلسون، 1997م، ص 273).

ويتابع حديثه مستعيناً بحساب الاحتمالات:

لنفترض أربعة رواة يروون لبعضهم الواحد تلوالآخر فكرةً من الأفكار، ولنفترض أننا منحنا كل واحد منهم احتمالاً يساوي 6/5 في النقل والرواية الصحيحة المتطابقة مع الواقع ـ طبعاً غالباً ما يكون هذا الاحتمال سخياً جداً ـ فعلى الرغم من الاعتبار الكبير الذي منحناه لهذه الرواية في بداية المطاف إلّا أن هذه الرواية عندما تصل إلى الراوي الرابع لا يمكن منحنا اعتباراً كبيراً. حول نفس هذا الافتراض إذا منحنا ـ ونحن على صواب ـ لصحة خبر الراوي الأول احتمالاً يساوي 11/10 فلن يبقى هناك اعتبار حين نصل إلى الراوي السابع. وإذا كان احتمال صحة الخبر عند الراوي الأول 3/2 حيث يتفوق احتمال الصحة على احتمال الخطأ، سيكون احتمال الخطأ عند الراوي الثاني 9/6

[مما يعني تفوق احتمال الخطأ على احتمال الصحة]. العارفون بالحساب يعلمون أن استمرار الخبر الشفهي عند رواية خبر يشبه سلسلة احتمالات مختلفة حيث ينخفض احتمال السلسلة كلها (ويلسون، 1997م، ص 273).

قالوا إن هذه الأفكار دوّنت في (البحوث الفلسفية للجمعية الملكية) بتفصيل أكبر وبمعرفة كاملة لحساب الاحتمالات. ويروى أن لاپلاس أيضاً يستدل بالقول إن الشاهد إذا كان له اعتبار بنسبة 6/5، وكان للراوي أوالشاهد التالي نفس هذا الاعتبار، فإن احتمال صحة الخبر بعد الرواية الثانية سيهبط ويساوي 6/5×6/5، وإذا كان P هواعتبار الراوي، سيكون الاعتبار النهائي للخبر بعد أن يرويه n من الرواة واحداً تلوالآخر يساوي Pn، وهوبالطبع اعتبار ضئيل جداً (ويلسون، 1997م، ص 274).

ساق هوپر هذه الفكرة للتقليل من اعتبار الأخبار الشفهية وقيمتها لكي يدحض الروايات الشفهية التي تعتمدها كنيسة روما. أما النقول والروايات التحريرية المدونة فلا تشملها هذه المؤاخذة. ويبدوأن هيوم أيضاً يميل إلى هذه الرؤية في حدود معينة، إذ إنه يعتقد بإمكانية إنقاذ علم التاريخ من هذا الاستدلال فيما لوكانت الوثائق التاريخية مكتوبة. لكن هيوم يرى، وعن طريق آخر، أن الوثائق الدينية حتى لوكانت مكتوبة ومدونة، تبقى فاقدة للاعتبار. وسوف نوضح هذا الطريق الآخر.

مهما يكن من أمر، كان استدلال هوپر في مقام رفض قراءة كنيسة روما للمسيحية، ولا يمكن اعتباره (الدليل المشهور ضد المسيحية).

إذن، من أين جاء (الدليل المشهور ضد المسيحية) في كتابات هيوم؟ يعتقد بعض شراح هيوم أن (موسوعة[1] افرييم چمبرز[2]) التي صدرت لأول مرة في سنة 1728م، كانت كتاباً علمياً وفلسفياً مرجعياً مميزاً من المستبعد أن لا يكون هيوم مطلعاً عليه، ولم يراجعه. في مدخل (الاطمئنان)[3] من هذا الكتاب، توجد إشارة وشرح لدراسة هوپر:

الظن القريب إلى اليقين[4] هواطمئنان يبتني على الدليل الظني.[5] مثل شخص يفوز أويخسر في مرافعة قانونية، وعندما يخبره محاميه أوأصدقاؤه بصراحة بنتيجة المرافعة، أويبعثون له نسخةً مصورةً من الحكم، فسوف يطمئن إلى صحة هذه النتيجة.

طرحت في (بحوث فلسفية) حسابات جبرية حول درجات الاحتمال القوي الحاصل عن الشهادة والخبر، سواء كان الخبر والشهادة بلا واسطة أوبواسطة، وسواء كان جمعياً أوشفهياً

[1] - Cyclopaedia.

[2] - Ephraim Chambers (1680 - 1740).

[3] - certitude.

[4] - moral certitude.

[5] - moral evidence.

مكتوباً أوغير ذلك. يدلل الكاتب [أي هوپر] هنالك على أن الخبر إذا مرّ قبل وصوله لنا بروواة متعددين يمكن الوثوق والاطمئنان بكل واحد منهم بدرجة 6/5، فبعد إثنتي عشرة مرحلة من النقل والرواية، سيكون احتمال صحة ذلك الخبر 2/1 فقط، بمعنى أن احتمال صحته سيساوي احتمال خطئه... ويتابع الكاتب دراسته بحساب قابلية الأخبار للوثوق، سواء كانت تحريرية أوشفهية و... خبراً واحداً أوغير واحد، و... (ويلسون، 1997م، ص 274 و275).

في ضوء الإشارة إلى نظريات هوپر في (موسوعة چمبرز) ليس من المستبعد أن يكون هيوم قد اطلع على آرائه عن طريق هذه الموسوعة. في مدخل تراث[1] من نفس الموسوعة، نجد: (يطلق التراث في موضوعات الدين على القوانين والتعاليم والأقوال... الواصلة عن الآباء المتقدمين شفهياً عبر الصدور) ويشمل (الأشياء المتعلقة بالإيمان والمناسك والمراسم الدينية الواصلة من الكنيسة الأولى). وقد عرّف الرومان التراث بأنه: (كلام الله غير المكتوب وصلنا عن الحواريين عن طريق سلسلة مترابطة من المؤمنين) (ويلسون، 1997م، ص 275).

إذا جمعنا بين مدخلي (الاطمئنان) و(التراث) في موسوعة چمبرز إلى بعضهما، وأضفنا أن الكثيرين يعتقدون أن العقائد الدينية المسيحية تعتمد كلها على الشهادات الشفهية، عندئذ

[1] - tradition.

سيتوفر استدلال مناهض للمسيحية، سواء العقائد المسيحية الواصلة شفهياً أوالعقائد المبتنية على الأناجيل المكتوبة. كان هيوم مطلعاً على تركيبة النظائر هذه طريق موسوعة چمبرز، وعندما يشير إلى الاستدلال المشهور ضد المسيحية فهويعني هذه الأفكار.

3.2.14ـ أهمية البحوث التاريخية بالنسبة للمسيحية

حيث أن إثبات أحقية المسيحية منوط بإثبات معجزات الأناجيل والروايات المسيحية، فقد بدت البحوث التاريخية مهمة جداً بالنسبة للمسيحيين خلال فترات من التاريخ، هذا مع أن فرقاً مسيحية إيمانية النزعة حاولت خلال فترات أخرى إثبات عدم الحاجة للدراسات التاريخية. على كل حال المعجزات المسيحية ممكنة الدراسة عن طريق الدراسات التاريخية فقط، وإذا كان إثبات أحقية الدين رهناً بإثبات المعجزات فلا يبقى طريق سوى الخوض في البحوث التاريخية والتوثيقية. أما في الإسلام فلأن المفكرين المسلمين، أولاً، لم يبالغوا في أهمية المعجزة عند إثبات المعارف الدينية، وثانياً لأنهم كانوا يجدون أنفسهم دوماً مدعومين بمعجزة القرآن الخالدة، لذلك لم تكتسب البحوث التاريخية أهمية كبيرة في السجالات الكلامية عندهم (باستثناء موضوع الولاية المباشرة للإمام علي (ع)). هذه الفارق بين الإسلام والمسيحية فارق بيّن واضح يتجلى في

البحوث الكلامية بين الأديان، وأيضاً في قيود تعريف المعجزة عند المسلمين. كان المسلمون يشددون على تقييد المعجزة بوجود دعوة وعلى أن التحدي في المعجزة يمثل عنصراً أساسياً حاسماً. ووجه هذا التشديد الدائم فضلاً عن الجانب المنطقي والكلامي، هوالتوفر على معجزة خالدة جاء بها الرسول الأكرم (ص) تحتوي تحدياً قرآنياً خالداً.

وهكذا، اعتمد المتكلمون والمفكرون المسلمون منذ القدم على المعجزة كدليل على صحة ادعاء مدّعي النبوة، وعلى الرغم من الاختلافات الكبيرة والصغيرة التي كانت بينهم حول تعريف المعجزة وحدود دلالتها أوالمخاطبين بها باعتبارها دليلاً، فقد اعتبروا كلمات من قبيل آية وبيّنة وسلطان وبرهان وما شاكل، والتي وردت في القرآن الكريم، اعتبرواها بمعنى المعجزة (قدردان قراملكي، 1381 هـ ش، 2002م، ص 35 ـ 38). تؤمن جميع الفرق الإسلامية بأن القرآن معجزة رسول الإسلام (ص) الخالدة. وقد صرّح القرآن الكريم نفسه بهذه القضية وشدّد عليها، وقد تحدّى الله معارضي ومنكري نبوة الرسول الأكرم (ص) طالباً منهم أن يكتبوا نصاً كالقرآن أوأن يأتوا بسورة أوآيات مثل القرآن. ويشهد عجز المنكرين عن منازلة القرآن على إعجاز هذا النص وأحقية من جاء به. وجودُ هذا الرصيد فوق التاريخي بيد المسلمين، دفع البعض للتفكير في الطعن في أصالة المعجزات التي يدّعيها المسيحيون ومحاولة إسقاطها

عن الاعتبار بطرائق شتى، وإثبات تفوق الإسلام بفضل معجزته الخالدة، أي القرآن الكريم. لم يكن المسلمون في معارضتهم للمسيحية يقصدون إنكار الرسالة الإلهية التي بعث بها عيسى (ع) لأن القرآن نفسه يؤيد ويصدّق الرسالات التي سبقته ومنها رسالة عيسى (ع). لقد عارض المسلمون المعجزات التي يدّعيها المسيحيون ويعتمدونها لإثبات أحقية مسيحيتهم الكنسية. وقد قامت هذه المعارضة على أساس التشكيك في الوثائق التاريخية الدالة على وقوع هذه المعجزات. كانوا يقولون إن معجزة القرآن كلما مرّ عليها الزمن وابتعدنا عن زمن نزول القرآن كلما ازدادت إقناعاً وقوةً، إذ بمرور الزمن يزداد عدد الذين يعترفون بعجزهم عن الإيتان بمثل القرآن، ويتضاعف عدد الذين يؤمنون بكونه معجزة. وفي المقابل كلما ابتعدنا عن زمن معجزات الأديان الأخرى يضعف الدليل على وقوعها، إلى أن يأتي زمن لا يبقى فيه دليل على وقوع مثل هذه المعجزات، وفي مثل هذه الظروف تبرز ضرورة تجديد النبوة (لئلا يكون للناس على الله حجّةٌ بعد الرسل).[1]

3-14. تأثير الكتّاب المسلمين في نقد المسيحية

في حدود سنة 1668م إلى 1676م ظهر كتاب اسمه (شرحٌ لظهور الإسلام وانتشاره) مع ملحق بحياة النبي محمد (ص).

---

[1] - النساء، 561.

ومع أن هذا الكتاب لم يطبع ولم ينشر حتى القرن العشرين، ولكن كانت هناك نسخاً منه تتداولها الأيدي واستطاع بعض الراغبين الاطلاع عليه. مؤلف الكتاب شخص اسمه هنري استاب.[1] يقول:

يعتبر المسلمون كل سطر من القرآن معجزة كاملة، ويقولون: إذا كانت المعاجز أوراق اعتماد الرسول والأدلة على رسالته، فإن محمداً [ص] لديه ثلاثة آلاف دليل على صحة شريعته، أما باقي المعاجز (التي وقعت لمرة واحدة فقط وبحضور عدد محدود من الناس) فعندما تنتقل إلى الأجيال القادمة التي ستضطر للثقة بصدق وفهم الذين رووا المعجزة، ستفقد الجزء الأكبر من دلالتها ووثاقتها. لكن الله ولحفظ معجزة خالدة بين البشر اختار طريقاً أفضل بواسطة محمد [ص] تكون الحقيقة النابعة منها مقبولة ومقنعة في كل العصور (ويلسون، 1997م، ص 281).

احتمل البعض أن يكون استاب قد استقى هذه الآراء من المستشرق الأوكسفوردي إدوارد پوكاك.[2] وقد تعرّف پوكاك نفسه على هذه الآراء عندما كان قسيساً مبشّراً بين التجار الأتراك، وعندما بعث في مأمورية بين الأتراك. والطريف أن هوپر الذي نسبنا له إشراك بحوث الاحتمالات في قضية سلسلة الروايات التاريخية كان صديقاً صميمياً لپوكاك، لذلك يمكن تخمين أنه

[1] - Henry Stubbe.

[2] - Edvard Pococke.

اقتبس هذه الأفكار منه، كما أنه تعلم اللغات الشرقية، بما فيها العربية، منه.

لا يشير هوپر إلى المصدر الإسلامي لاستدلاله حول سلسلة الروايات، ولكن ثمة كتّاباً آخرين أشاروا إلى جذوره الإسلامية. يشير شافتسبري[1] في كتاب له بعنوان (دفاعاً عن الربوبية) إلى هذه الجذور. وخلافاً لهوپر الذي قصر هذا الاستدلال على الأخبار الشفهية، يوظفه شافتسبري في الأخبار المكتوبة أيضاً، وبذلك لا يستخدم هذا الاستدلال ضد قراءة خاصة للمسيحية هي عقائد كنيسة روما وحسب، بل يجعل منه دليلاً ضد المسيحية بشكل عام (ويلسون، 1997م، ص 281).

يخالف باركلي رأي شافتسبري هذا، وينقده في (السفيران)[2] الذي يشتمل على سبعة حوارات في نقد رجال التحرر الفكري[3] (كاپلستون، 1994م، ص 203). يطرح باركلي دليل سلسلة الأخبار في مقام الاحتجاج بالمعجزات دفاعاً عن المسيحية، ويرفض أن يكون هذا الدليل مجدياً في النيل من المسيحية. إنه لا ينقد استدلال سلسلة الأخبار على نحومباشر، لأنه يعتقد أن هناك أدلة فرعية مستقلة عن سلسلة الأخبار المسيحية، تعضّد المسيحية، وثانياً يرى أن مؤاخذة سلسلة الأخبار تختص بالأخبار الشفهية فقط، ولا تنال كثيراً من الأخبار المسيحية التي

[1] - Shaftesbury (1671 - 1713).

[2] - Alciphron.

[3] - free thinkers.

كتبت بعد حلقتين أوثلاث حلقات من النقل الشفهي. إذن، نلاحظ أن باركلي لا يرفض أساس المؤاخذة لكنه يشكل على استخدامها ضد الأخبار المكتوبة.

من المستبعد أن يكون هيوم غير مطلع على آراء باركلي هذه. على كل حال يرفض هيوم هذا الإشكال بنفس الأسلوب الذي يبدي به باركلي مقاومته ضده، ولكن لماذا؟ سبق القول بأنه كان يخشى على علم التاريخ من تعميم هذا الإشكال، وكأنه كان يرى ضرر الرضوح لهذا الإشكال أكثر من نفعه، لذلك بادر لرفضة بطريقة متهالكة غير مقبولة. المنفعة التي كان يمكن تصورها من هذا الاستدلال برأي هيوم هي توظيفه في تفنيد المسيحية وأخبار المعجزات، لكنه كان يجب أن يحصل على هذه المنفعة بتكبّد ضرر كبير هوهدم المعرفة التاريخية، لذلك لم يكن بوسعه الاستفادة من هذا الاستدلال في دحض المعجزات. وربما كان من أوجه عدم ترحيب هيوم بهذا الدليل لغرض نقد الدين المسيحي، أنه كان يرى نفسه محصناً بدليل أقوى حسب زعمه. وهذا الدليل الأقوى هوالاستدلال القبلي ضد المعجزات، والذي طرحه في القسم الأول من دراسته (حول المعاجز).

وواضح أنه لوأنكر المعرفة التاريخية بحجة التهالك التدريجي للأخبار العائد لاستطالة سلسلة الرواة، لما استطاع كتابة القسم الثاني من (حول المعاجز).

الفصل الخامس عشر

منبت الدين

الدين بوصفه ظاهرة إنسانية وأمراً من الأمور الواقعية يتقبل منهج الاستدلال العلي ويمكنه أن يكون أحد موضوعات الفلسفة الإنسانية التي يطمح لها هيوم. مثلما أسلفنا في مقدمات البحث، فإنه عندما يريد مناقشة الدين يناقشه بأسلوبين. في بعض آثاره، يتطرق هيوم لأدلة المعتقدات الدينية، ويتناول في آثار أخرى علل المعتقدات الدينية وأسبابها. في كتاب (التاريخ الطبيعي للدين) يبحث عن أسباب بروز هذه الظاهرة وانبثاقها. والمتوقع في كتاب (التاريخ الطبيعي للدين) أن ينتهج نهج الاستدلال العلي ليدلل على التزامه بهذا المنهج، وأيضاً ليكون ذلك اختباراً لكفاءة المنهج الذي اهتم به كل هذا الاهتمام، وبذل جهوداً كبيرة لتقريره وتنقيحه.

لأجل أن يتضح لنا كيف استخدم هيوم هذا المنهج، نقدم ابتداءً تقريراً لمحتوى الكتاب، ثم ندرس منهج البحث فيه.

يبدأ كتاب (التاريخ الطبيعي للدين) بمقدمة قصيرة يتبعها خمسة عشر فصلاً. يطرح هيوم في مقدمة الكتاب نوعين من الأسئلة حول الدين: 1 ـ الأساس العقلي للدين، أوبعبارة ثانية السؤال عن دليل الاعتقاد الديني. 2 ـ السؤال عن مصدر الدين ومنشئه ومنبته، وما يدفع الإنسان من داخل طبيعته نحوالدين. السؤال الثاني هوموضوع الكتاب، ويبدأ بالتمهيد القائل إنه على الرغم من سعة مديات الاعتقاد الديني في كل الأزمنة والأماكن فإن الاعتقاد الديني ليس شاملاً وثابتاً وبلا استثناءات بين البشر

بدرجة كبيرة، حتى يمكن اعتباره أمراً طبيعياً وغريزياً، والاعتقاد الديني ليس شيئاً يتسنى اعتباره في عداد غرائز مثل حبّ النفس، والزوجية، وحبّ الأولاد، وعرفان الجميل، والغضب، إنما ينبغي اعتباره فرعاً نابعاً من الأسس المشتركة لطبيعة البشر، والبحث عن العوامل التي تتسبب في ظهور الاعتقاد بالدين بين البشر.

الزعم المطروح في الفصل الأول من الكتاب هوأن الشرك كان دين البشر الابتدائي الأول، ولم تظهر الأديان التوحيدية إلاّ في مراحل لاحقة. ويتمثل الدليل على تقدم الشرك على التوحيد في أدلة أكيدة من المصادر التاريخية ومعطيات الأنثروبولوجيا لدى القبائل البدوية. كما يكن إضافة دليل آخر هوأننا إذا قدمنا التوحيد، وهوالشكل المتطور من الأديان، فسيكون ذلك بمثابة أن الإنسان البدوي توصّل أولاً إلى مفهوم معقد لله الواحد، ثم فَقَدَهُ مع تطور الحضارة والثقافة، وهذا شيء غير مقبول.

وطرح في فصل الثاني الادعاء بأن التأمل والتدبر في بنية الطبيعة يوقد في الذهن فكرة الله الواحد مدبر العالم، إلاّ أن الصعوبات ومنعطفات الحياة تبعث على فكرة وجود قوى متعددة متنوعة تؤثر في حياة الإنسان. البشر وبسبب أنسهم بتيار الطبيعة المنظم الثابت لا يفكرون أبداً في استمرار هذا التيار، أي إن هذا التيار لا يثير لديهم التفكير والتساؤل، أما الآلام والإخفاقات التي غالباً ما تكون بسبب اضطرابات وتغييرات

في سياق الطبيعة المنتظم، فإنها تحضّهم على التفكير بوجود قوى خفية تكمن وراء هذه المحن والصعاب مما يؤسس لعقيدة الشرك.

ويطرح في الفصل الثالث ادعاء أن العلل المؤثرة في سعادات الإنسان وشقاواته تشبه مدراء صالحين أوطالحين أنانيين لهم صفات إنسانية. الإدعاء الآخر المطروح في الفصل الثالث هوأن البشر كلما كانوا أضعف وكلما كانوا عرضة لتغييرات الطبيعة، كلما كانوا خرافيين أكثر.

يقول هيوم في الفصل الرابع إن التفكير في منبت الوجود ومصدره هوثمرة تأملات الفلاسفة، والأديان الأولى لم تكن تفكر بهذا الموضوع. لم يكن الناس يعتقدون أن مصدر العالم هوآلهتهم هذه. لقد كانت آلهتهم كالجن والملائكة الذين يؤمن بهم أتباع الأديان الأكثر تطوراً. أي إنها قوى لم تخلق عالم الطبيعة بل هي مخلوقة من قبل عالم الطبيعة، ومع أن لها قدرات أكبر بكثير من قدرات البشر، إلاّ إن طبيعة هذه القدرات وسنخها من نفس سنخ القدرات البشرية.

اكتسبت الأديان الشركية طابع التشبيه بالإنسان من الخضوع والانبهار بالأبطال والأشخاص المميزين. ليست المسافة بين آلهة هذه الأديان والأشخاص الممتازين والأبطال بالمسافة الكبيرة. إن لهم قدرة أكبر من قدرات الإنسان لكنهم لا يتمتعون

بقدرات لامتناهية ومتفوقة جداً على قدرات الأشخاص الممتازين. وهذا الضعف الذي تمتاز به الآلهة ومحدودية قدراتهم هي التي توجد التزاحم والتعارض في العالم وتتسبب في تعاسة البشر. هذه هي رسالة الفصل الخامس من كتاب (التاريخ الطبيعي للدين).

إلى جانب ما قيل في الفصل السابق تتوفر الأرضية للقول في الفصل السادس بأن التوحيد هوالشكل المتكامل للشرك، إلّا إن هذا التكامل ليس وليد التفكير والاستدلال، إنما هوحصيلة تنمية المجتمعات البشرية التي تتوفر فيها سلطة واحدة وقوة عظمى ترغب في السيادة على مزيد من المواقع والمساحات، وباتساع مساحة السلطة ستزداد فكرة الله الأقوى الأعلى الذي يحكم بقية الآلهة، ستزداد جذابيةً، إلى درجة أن سائر الآلهة سيعودون عديمي الأهمية. ومع هذا لا يزال إله العوام الأعلى متصفاً بصفات الإنسان.

وقيل في الفصل السابع إنه بالرغم من أن تصورات العوام الأولية عن الله تصورات عن موجود محدود ناقص، ولكن شيئاً فشيئاً ولأن تصوراتٍ أعظم ستخلع عليه، فلن يجرؤوا على إنكاره. وبالنتيجة، على الرغم من الاعترافات اللسانية بالصفات اللامتناهية لله، إلّا أنهم عملياً يحملون تصوراً هابطاً عن الله، وهذا ما يمكن مشاهدته في سلوك المؤمنين بأديان مختلفة.

الفصل الثامن: التصور الأولي للآلهة باعتبارهم موجودات قوية ولكن محدودة وخاضعة للمقادير، وجزءاً من الطبيعة، تتحول تدريجياً، وبسبب الخوف من الإله الأقوة والتملق له، إلى إلوهية واحدة متناهية وبسيطة وغير جسمانية. ولكن حيث أن هذه الصفات بعيدة جداً عن طبيعة الإنسان، لذلك سيعود أنصاف الآلهة والوسائط مرة أخرى إلى الساحة إلى أن يتحولوا إلى موضوع عبادة ويعود الشرك. وهكذا تتواصل المسيرة الدائمة من الشرك إلى التوحيد ومن التوحيد إلى الشرك.

الادعاء المطروح في الفصل التاسع هو: لأن المشركين يتقبلون بشكل طبيعي مشاركة آلهة الشعوب والأقوام الأخرى في الألوهية، فإن التسامح والتساهل بينهم أكثر شياعاً من المؤمنين بالأديان التوحيدية. ما يؤيد هذا الادعاء هومشاهداتنا التاريخية والحالية، مضافاً إلى أنه قضية واضحة في تاريخ المسيحية.

في الفصل العاشر، يتطرق لأحد الآثار الأخلاقية المختلفة ما بين الشرك والأديان التوحيدية. الادعاء هو: لأن آلهة المشركين أقرب إلى البشر الأبطال لذلك فهم مبعث تشجيع للبشر، بينما الأديان التوحيدية تشجّع على الذلة والضعف والزهد.

ويستعرض الفصل الحادي عشر فرقاً آخر بين الشرك والتوحيد. مع أن الشرك ممكن التصور بسهولة ويبدوأنه دين طبيعي، ولكن لا يمكن تعضيده بالاستدلال والتفلسف، بينما

يستطيع التوحيد استقطاب الدفاعات الفلسفية إليه بسهولة، وجعل الفلسفة عبداً طيعاً له. إلى درجة أن كل ما يعارض الدين الرسمي يتهم من قبل الفلسفة بالكفر والبدعة.

في الفصل الثاني عشر يدعي أن كل الأديان، سواء الجديد منها أوالقديم، فيها معتقدات تعتبر باطل وتافهة من قبل غير المؤمنين بذلك الدين. لكن الدين الجديد أشد التزاماً بعناصره الإيمانية من الأديان القديمة، لأن الدين الجديد فيه نص مقدس، بينما لا يضطر أحد في الأديان القديمة إلى تصديق كل القصص غير المنسجمة في نص واحد.

ويقول الفصل الثالث عشر إن في الإنسان نزعتين متضادتين هما مصدر ثنائية خاصة في كل الأديان: من جهة يحمل الإنسان في قلبه خوفاً طبيعياً ناتجاً عن حوادث الحياة العصيبة. هذا الخوف يجعل الله أوالآلهة سيئين أوسلبيين أوشيطانيين في عينه. ومن جهة ثانية ثمة في الإنسان رغبة نحوالحمد والثناء والإعجاب والتملق تدفعه إلى وصف الله بصفات الفضيلة والخير. هذه الثنائية أوالإزدواجية في الصفات الألوهية تؤدي إلى أن يعتقد المتدينون أن للآلهة معياراً خاصاً في الحكم والعدالة.

الادعاء في الفصل الرابع عشر هوأن الورع الديني يؤدي إلى نشر المناسك الخرافية والعصبيات الجزمية والمعتقدات

الفارغة أكثر من تأثيره في تعزيز الأخلاق. والسبب هوأن السلوك الأخلاقي أمر طبيعي يعمل به البشر حتى لولم يكن هناك إله، بينما الرياضات والممارسات الدينية الخاصة ترتبط بالله فقط، إذ لا يترتب عليها أي غرض آخر. لذلك فالمتدينين يميلون إلى هذه الأعمال الخاصة ـ التي تبعث على رضا الله ـ أكثر. ومن هنا فإن أتعس المفاسد يمكن أن تجتمع مع الورع والإيمان الخرافي.

في الفصل الخامس عشر والأخير من الكتاب يقال مرة أخرى إن نظام العالم فيه شهادة كافية على وجود خالق للكون، مع أنه لولم يعرض هذا النظام على البشر بنحوصريح لبقوا غافلين عنه، ولوصلوا إلى الدين عن طريق آخر. في الدين آثار مباركة محمودة توجد إلى جانبها آثار سيئة. بمشاهدة الأديان المختلفة وآثارها المتفاوتة نصل إلى الشك والترديد وعدم التقييم والحكم، ونتصور أن قضية الأديان سرّ لا يكشف ولغز لا حلّ له.

حسب ما لاحظنا في هذه الخلاصة، يحتوي كتاب (التاريخ الطبيعي للدين) على الكثير من الادعاءات يحتاج إثبات كل واحد منها إلى دراسات مستفيضة في الوثائق التاريخية وتمحيص شواهد تجربية كثيرة من قبيل الشواهد النفسية والأنثروبولوجية. ومن الطبيعي والعقلاني أن نطالب صاحب هذه الادعاءات بهذه الأدلة والشواهد، ويبدوأنه ما من أحد يستطيع غض النظر عن

هذه المطاليب عندما يقف أمام كلمات هيوم وتعابيره الفصحية الطافحة بالثقة بالذات. ونحن بدورنا نطالب بحجج على كل هذه الادعاءات، ونحاول البحث عنها في نصوص كتاب (التاريخ الطبيعي للدين)، ولكن قبل هذا يتعيّن أن ندرس بمزيد من الدقة غاية هيوم من تأليفه هذا الكتاب.

15.1. الغاية من تأليف (التاريخ الطبيعي للدين)

كما ورد في مقدمة (التاريخ الطبيعي للدين) يريد هيوم معرفة مصدر انبثاق الدين، ولأنه لا يرى الاعتقاد بالله أمراً طبيعياً وغريزياً في الإنسان، لذلك يتجه صوب اكتشاف سبب ظهور الاعتقاد الديني في باقي الصفات الطبيعة للإنسان.

أولاً: بالبحث في أيّ المساحات والمجالات يمكن تأمين هذه الغاية؟ وثانياً: بأيّ منهج يجب القيام بهذا البحث؟ جواب السؤال الثاني هوأن البحث حول علة الأمور الواقعية يستدعي في كل مكانٍ استخدام منهج الاستدلال العلي، ولا يمكن عن أي طريق غيرٍ هذا المنهج معرفة علل الأشياء. ولكن يمكن العثور على جواب السؤال الأول في إحدى فقرات كتاب (بحث حول الفهم البشري):

يوافق الجميع على أن هناك وحدةً ورتابة عظيمة بين أعمال البشر من كل الشعوب وفي كل العصور، وأن طبيعة الإنسان في

أصوله وأفعاله على حال واحد دائماً. الدوافع المتماثلة تؤدي إلى أعمال متماثلة، والأحداث المتشابهة تنبع من علل متشابهة. منذ فجر العالم وإلى اليوم كان مصدر كل الأفعال والأعمال التي شوهدت عن الإنسان، عواطف مثل الحرص والبخل وحب الذات والأنانية والصداقة والكرم والنزعة الإنسانية، والتي لها درجات مختلفة وتتوزع بين الأفراد بمستويات متفاوتة. من أجل معرفة مشاعر اليونانيين والرومان ونزعاتهم وسياق حياتهم، إدرسْ طبيعة الفرنسيين والبريطانيين وأخلاقهم وأعمالهم! لن تخطئ كثيراً في نسبة معظم ما تشاهده في الفرنسيين والبريطانيين إلى اليونانيين والرومان. البشر في كل الأزمنة والأصقاع متشابهون في الغالب إلى درجة أن التاريخ لا يعلمنا شيئاً جديداً وغريباً في هذا الخصوص. فائدة التاريخ هي مجرد عرض الأصول الدائمية والشاملة لطبيعة الإنسان عن طريق التأشير إلى البشر في أوضاع وأحوال مختلفة، وتوفير مواد خام نستطيع القيام بمشاهداتنا عليها لنعترف على المنابع العادية الدارجة لعمل البشر وسلوكهم. أخبار الحروب والدسائس والاصطفافات الفئوية والثورات هي مجاميع من التجارب يقيم علماء السياسة وفلاسفة الأخلاق [علماء العلوم الإنسانية] مبادئ علومهم عليها، مثلما يطلع علماء الفيزياء أوفلاسفة الطبيعة على النباتات والمعادن والأشياء الخارجية الأخرى من خلال تجارب يجرونها عليها... إذن، نعترف بوجود رتابة ووحدة في دوافع البشر وأعمالهم كما هوالحال بالنسبة

لأعمالهم وأمورهم الجسمانية. لذلك فإن فائدة تجارب العمر الطويل والتعامل مع البشر هي أنها تعلمنا أصول طبيعة الإنسان، وتنظِّم أفكارنا وأعمالنا. بواسطة هذا المرشد نتعرف على ميول البشر ودوافعهم عن طريق أعمالهم وأقوالهم وأحوالهم، ونعود مرة ثانية من معرفة دوافعهم وميولهم إلى تفسير أعمالهم (هيوم، 1989م، 65، ص 83 ـ 85).

تدل هذه الفقرة المنقولة الطويلة على أن هيوم يعتقد ـ كما هوواضح من استدلالاته في كتاب (التاريخ الطبيعي للدين) ـ بضرورة البحث في مجالين، ليمكن بتأمين المشاهدات الكافية معرفة مصدر الدين في طبيعة الإنسان: أفعال البشر وعاداتهم الحالية، والمنقولات التاريخية حول البشر السابقين. مرّ بنا القول إن هيوم يعتقد أن الاعتقاد الديني ليس مبدأ من مبادئ الطبيعة البشرية، إذن ينبغي اعتباره شعبة متفرعة من مبادئ ثابتة ومشتركة بين البشر. ولأن للبشر طبيعة واحدة في حاضرهم وماضيهم، وهناك شبه ورتابة في أعمالهم ودوافعهم، يمكن معرفة منابع الاعتقاد الديني في قرارة البشر بالاعتماد على مشاهدات أعمارنا وتجاربنا المباشرة، وكذلك بالتوكّؤ على الأخبار والروايات التاريخية.

بمثل هذه الرؤية، يُتوقع أن يبحث هيوم عن أخبار وروايات موثوقة لضمان أحكامه وتقييماته، إلاّ أنه لا يفعل ذلك. إنه بخلاف تدقيقه الشديد حيال روايات المعاجز والكرامات،

حيث يشكّك بمنتهى التمحيص في إمكانية قبولها، نراه هنا يتساهل في رصف مختلف الأخبار والروايات من شتى المصادر الشرقية والغربية إلى جوار بعضها (كاورا، 2002م، ص 77)، ويرهب القارئ بتنوّع معارفه ومعلوماته التاريخية والدينية، ويعمل على الاستنتاج من هذه الأخبار والروايات دون أي اهتمام لصحتها. وقد برّروا تساهله هذا بأن هدفه ليس عملية التأريخ وتسجيل الأحداث، فهولا يريد تسجيل الأحداث التاريخية في مواطنها الزمانية والمكانية على نحودقيق، بل يروم جعلها سنداً لنظرة جامعة شاملة للإنسان، ليصل عن هذا الطريق إلى معرفة شاملة لطبيعة الإنسان، وليعرف في ضوء ذلك مصدر الدين ومنبته في طبيعة الإنسان (كاورا، 2002م، ص 77). مع أن أساس هذا الكلام ينطبق مع آراء هيوم في (التاريخ الطبيعي للدين)، فإن هيوم في كتابه هذا يقوم بعمل يدّعي هونفسه أنه عرض أسسه الفلسفية في كتابه (رسالة...). إنه يحاول في (رسالة...) توفير أساس لتوظيف منهج الاستدلال التجربي في الموضوعات الإنسانية.[1] لا يمكن لأيّ من هذه الطروحات بأيّ حال من الأحوال أن تكون مبرراً لتسامحه في هذا المجال. إذا كان مختبر العالم الفيزياوي أوالكيميائي أوالبايولوجي مكتظاً بالمواد الفاسدة، فإن تجاربه واختباراته على تلك المواد والنباتات والحيوانات لا يمكنها الدلالة على صفات تلك

[1] - العنوان الفرعي للرسالة: محاولة لاستخدام منهج الاستدلال التجربي في الموضوعات الإنسانية.

المواد وخصائصها. فكيف لا يمكن للواقع والتقارير الفاسدة والمحرفة أن لا تمثل عقبة أمام إدراك الفيلسوف الأخلاقي وفهم خبير العلوم الإنسانية؟

ما هي غاية هيوم وهدفه من طرح الشواهد التاريخية؟ هل تراه حقّق وبحث في مضمار التاريخ، وتوصّل إلى نتيجة بخصوص منبت الدين ومصدره في طبيعة الإنسان، ثم جعل أحداث التاريخ تعضيداتٍ لهذه النتيجة؟ هل يمكن أن يكون قد تصور بهذا الشكل؟ كيف يمكنه بواسطة مشاهدات مباشرة للإنسان خلال مقطع زمني معين، أن يصدر أحكامه حول فترات متمادية من الزمن وما فيه من أعمال وممارسات وحوادث جارية؟ كيف يمكن القول من دون مراجعة التاريخ إن الدين الأولي للإنسان كان مبنياً على الشرك، ثم تحول إلى التوحيد تدريجياً، أوإن العقيدة التوحيدية تبدّلت إلى الشرك ثانية وبنحوتدريجي، وأن هذه التذبذبات والذهاب والإياب والتبدّل حالة مستمرة دائمية؟ أحكام من هذا القبيل تاريخية تماماً ولا يمكن طرحها على أساس وثائق غير معتبرة.

في ضوء أن هيوم يريد باستخدام منهج الاستنتاج العلّي تشخيص مصدر الدين في طبيعة الإنسان، فلا نتوقع أن يتوصل إلى مصدر ماورائي للدين، لأن منهجه عاجز عن مثل هذا الاكتشاف. إذن، فرضياته لا تخرج عن حدود الطبيعة. بيد أن عدم الخروج عن حدود الطبيعة لا يعني التساهل في طرح

الفرضيات وقبولها. تواجه فرضيات هيوم واستنتاجاته من المشاهدات التجربية والتاريخية إشكالين أساسيين: أولاً يوجد في استنتاجاته نوع من التناقض الملحوظ، وثانياً يمكن في حالات متعددة، وعلى أساس المشاهدات التي يتحدث عنها، أن نطرح فرضيات بديلة تخالف رأي هيوم.

ولكن يمكن تشخيص نموذج من التناقض في استدلالاته واستنتاجاته في بداية الكتاب وخاتمته. يقول في بداية الكتاب إن الإيمان بقوة غير مرئية وذكية، أوقل الإيمان بالدين، مما لا يمكن اعتباره أحد مبادئ طبيعة الإنسان مثل غرائز حبّ الذات، والزوجية، وما إلى ذلك، إذ على الرغم من المديات الواسعة لمثل هذا الاعتقاد في كل الأصقاع وجميع الأزمان، إلّا أنه ليس عاماً وشاملاً بحيث لا يقبل أي استثناء، كما أنه لا يظهر على نحوواحد رتيب في كل الأذهان والأفكار (هيوم، 1360هـ ش، 1981م، ص 28 و29).

يطرح هيوم استدلالين اثنين على عدم أصالة الإيمان الديني عند الإنسان. الأول عدم شمولية الإيمان الديني، والثاني عدم وحدة مظاهر الدين وتجلياته.

الاستدلال الأول بحد ذاته ادعاء حول الأمور الواقعية، أولاً يطرح هيوم ما يخالفه في نهاية كتابه، ويقول: (ميول الجميع نحوالاعتقاد بقوة غير مرئية وواعية (ذكية) إنْ لم تكن الغريزة

الأزلية، فهي على الأقل ملازمة دائماً لطبيعة الإنسان، هذه الميول يمكن اعتبارها علامةً أوختماً يختمه الصنعُ الإلهي على مصنوعاته» (هيوم، 1360هـ ش، 1981م، ص 124 و125). ثانياً يعرب هيوم في موضع آخر عن عقيدته بطبيعة مشتركة ثابتة بين البشر، ويوافق مع ذلك وجود خصوصيات شخصية، ويقول: يجب أن لا نتوقع من كل الناس أن يصدروا ردّ فعل واحد في الظروف المتماثلة، فلا يبقى محل لاختلاف الشخصيات والآراء والمعتقدات. مثل هذه الرتابة في كل التفاصيل مما لا يمكن أن نجده في أيّ مكان من الطبيعة (هيوم، 1989م، 66، ص 85).

من وجهة نظر هيوم، لا مانع إطلاقاً من أن يتجلى الميل نحوالقوى الغيبية الواعية الذكية أحياناً بأشكال تختلف عن الأنماط المعروفة لتدين المتدينين واعتقاداتهم الدينية، وذلك نتيجة الخصوصيات الشخصية للأفراد أوالظروف البيئية والأجواء الاجتماعية والتربوية (هيوم، 1989م، 66، ص 85). مثلاً ما المانع من أن يقول شخص إن ميل الإنسان نحوالكمال المطلق ميل فطري عام يتجلى أحياناً على شكل الاعتقاد بالله الواحد اللامتناهي، ويظهر أحياناً على شكل الميل نحوقدرة وعلم مطلقين، ويدفع البعض نحوطلب التسلط على الآخرين أوالحرص على طلب المعرفة. بعبارة أخرى إذا كانت شمولية الميل وعموميته دليلاً على غريزيته، فإن هيوم يصدّق شمولية الميل نحوالدين في نهاية كتابه. وإذا كان الأمر كما قال في بداية

كتابه، أي إن هذا الميل لم يشاهد لدى الجميع، سيمكن أيضاً في ضوء آرائه الأخرى إرجاع إختلاف المشاهدات إلى اختلاف التجليات، لا إلى اختلاف في أصل الميل للإيمان الديني. وهكذا سيكون استدلاله الثاني أيضاً غير معتبر.

يقول في استدلاله الثاني إن الاعتقاد الديني لم يظهر بشكل واحد دائماً في أفكار البشر ومشاعرهم، لذلك لا يمكن اعتباره أمراً غريزياً. ونقول في الجواب إنه ما من أصل من أصول الطبيعة البشرية له تجلّ واحد ومظهر رتيب عند كل البشر. على سبيل المثال حب الذات وصيانة النفس، وهي غريزة عامة ومشتركة بين البشر في كل الأعصار والأمصار والملل والأقوام، تتجلى أحياناً على شكل حالات من الإيثار العظيم والتضحيات العجيبة قد تبدوللوهلة الأولى استثناءً لغريزة حب الذات عند الإنسان، ولكن إذا أمعنا النظر سنجد أن نفس هذه التضحيات العظيمة محاولة لرفع مستوى الذات من التراب الأرضي إلى سماوات اللانهاية.

2-15. الشرك والتوحيد

في الفصل الأول من الكتاب نجد الادعاء القائل إن الشرك والوثنية هما أول أديان البشر وأقدمها، ولها ماضٍ أقدم من التوحيد، وأقيم على هذا الادعاء الاستدلال القائل إن أقدم وثائق البشر تدل على أن الشرك كان عقيدة راسخة يتقبلها الناس... في حدود ما يدل عليه ماضي الكتابة أوالتاريخ، كان الناس في

العصور الخالية مشركين كلهم على ما يبدو. وعليه، لأن أقدم الوثائق تختص بالشرك والوثنية، إذن يمكن الاستنتاج من وجهة نظر هيوم أن الشرك متقدم على التوحيد زمنياً. تنبّه هونفسه إلى إشكالين في استدلاله وحاول تداركهما. أولاً حسب مقتضيات الاستدلال العليّ لا يمكن الحكم بأن كل الأديان القديمة كانت شركية إلاّ إذا لم نجد لذلك استثناءات. ولأن هيوم يعلم أن أخباراً وتقارير من هذا النوع متوفرة، لذلك وجد أن الحل الوحيد لذلك هوالتقليل من أهمية هذه الاستثناءات، وبهذا يقول إن الأصول المعتمة والمشككة لبضعة فلاسفة، أوالعلم بالله عند قوم أوقومين، ومن دون إخلاص كامل، لا تمثل إشكالاً جديراً بالاهتمام. يلوح أنه لا يتسنى غضّ النظر عن هذه الاستثناءات لأنه لا يوجد وجه لغض النظر هذا. من زاوية الاستدلال العلي تهبط هذه الاستثناءات بالنتيجة التي يخلص إليها هيوم إلى مستوى الاحتمال أومجرد الفرضية، فرضية تعجز عن تبيين هذه الاستثناءات، لذلك يمكن بسهولة أن تترك مكانها لفريضة أخرى ذات قدرة أكبر على التبيين.

ثانياً ليست أقدم الوثائق التاريخية المتوفرة بين أيدينا مختصة بأقدم أحقاب الحياة البشرية. هناك أحقاب من حياة الإنسان لم تصلنا منها وثائق حول شرك الإنسان أوتوحيده. أفلا يمكن اعتبار وجود هذه الاستثناءات القليلة بقايا لفترات التوحيد السابقة؟ خصوصاً وأن هيوم نفسه يعتقد أن الشرك والتوحيد

يتعاقبان دائماً على مرّ التاريخ، والدين الشركي يتحول مع مرور الوقت إلى دين توحيدي، وتقترب الأديان التوحيدية مع مرور الزمن من معتقدات الشرك مع تدخل أفكار وسيطة وعقائد حول الملائكة وأشباه الآلهة. مع وجود مثل هذه الرؤية في فكر هيوم لن يكون هناك أي مانع من أن نعتبر أقدم الوثائق ـ حتى لودلت جميعها على أديان غير توحيدية ـ شكلاً متغيراً ومحرفاً للأديان التوحيدية. إذن، لماذا يتجاهل هيوم هذه الإمكانية ويحكم بأن دين البشر الأول كان ديناً شركياً؟

يقول هيوم: إذا اعتبرنا التوحيد متقدماً على الشرك زمنياً (فسيكون ذلك بمعنى أن الناس طالما هم جهلة ومتوحشون، كانوا يعرفون الحقيقة، وما أن اكتشفوا العلم والأدب حتى ضلوا الطريق... القول إن الناس كانوا قبل أن يعتبروا الله وجوداً قوياً لكنه محدود وله نزعاته وطموحاته وأعضاؤه الآدمية، كانوا يعتبرونه روحاً محضاً مطلعاً على كل شيء وقادراً على كل شيء وظاهراً في كل شيء، قولٌ منطقي بنفس درجة منطق الاعتقاد بأن الناس قبل أن يعيشوا في الأكواخ كانوا يعيشون في القصور، أوإنهم أتقنوا الهندسة قبل تعلمهم الزراعة) (هيوم، 1360 هـ ش، 1981م، ص 30 ـ 32). هذا الاستدلال غير مقبول من هيوم لأنه هونفسه يعتقد أن الشرك والتوحيد في حالة تأرجح زمني ويحل كلّ منهما محل الآخر بعد مدة، وهناك فترات في التاريخ تبدلت فيها عقيدة توحيدية إلى عقيدة مشركة.

ثمة في كلام هيوم تناقض آخر يعود لنفس هذا الرأي، أي الاعتقاد بالتبادل المتناوب بين الشرك والتوحيد. يقول: (إذا كان البشر يعتقدون منذ البداية بذات متعالية وعن طريق استدلالهم بنظام الطبيعة. فلن يكون بمستطاعهم أبداً ترك هذه العقيدة والركون إلى الشرك. إنما نفس تلك الأصول العقيلة التي أشاعت في البداية مثل هذه العقيدة بين البشر، يجب أن تحفظها بينهم بسهولة أكبر). مثل هذا الكلام لا يمكن اعتباره منسجماً مع القول بالتناوب والتبادل الدائمي بين الشرك والتوحيد. جواب هيوم هوأن المؤمنين بالله لا يصلون إلى عقيدتهم الدينية الموحدة عن طريق العقل، حتى تبقى تلك العقيدة مصونة من التحريف ولا تعود أدراجها إلى الشرك، إنما هم يؤمنون بإله واحد غير متناهٍ بسبب خوفهم وميلهم للمدح والتملق. مع أن في هذه الإجابة نقطة مهمة، لكنها غير مقبولة هي الأخرى من هيوم، لأنه يعتبر تكامل الإنسان التدريجي في المجالات الأخرى أيضاً حصيلة أداء العواطف والميول الإنسانية. تقدم الإنسان مادياً ومدنياً ليس له سبب سوى ميل الإنسان نحوالرفاه واللذة، لكن هيوم يرى من غير المنطقي أن يقول قائل إن الناس كانوا يعيشون في القصور قبل عيشهم في الأكواخ. مهارة الإنسان في الصناعة واقتداره على بناء القصور ليس له سبب سوى ميوله النفسية نحوالأمن والراحة واللذة. إذن كيف يكون الاعتقاد بالعودة من سكن القصور إلى سكن الأكواخ غير منطقي بينما الاعتقاد بالعودة من التوحيد إلى الشرك منطقياً؟ الإيمان بالله مثل قصر

يعتقد هيوم أن مواده الإنشائية هي خوف الإنسان وتملقه كميول طبيعية، إذن ينبغي أن لا يكون هناك فرق بين حكم الإيمان بالله والعيش في القصور.

3.15ـ نقد منهجي لادعاءات (التاريخ الطبيعي للدين)

ربما كان النقد الأهم الذي يسجل ضد كتاب هيوم (التاريخ الطبيعي للدين) يتمثل في منهجه في البحث. كان ينبغي طبقاً لما ورد في مواضع كثيرة من كتاباته أن ينتهج منهج الاستنتاج العلّي في دراسته لتاريخ الدين الطبيعي، لكن أيّاً من شروط الاستنتاج العلي لم تراع للأسف في بحوثه. من المعايير المهمة في الاستنتاج العلي وجود شبه تام بين الحالات المشاهدة التي تؤسس للتداعي الطبيعي في ذهن الإنسان. الاعتقاد بقوة غير مرئية وذكية إحدى جهتي هذا التداعي، وجهته الأخرى خوف الإنسان من أوضاع الطبيعة المتغيرة والميل للمبالغة والتملق.

والآن نسأل: هل ثمة شبه كافٍ بين الأديان التوحيدية المتطورة والأديان الشركية الخرافية للأقوام البدوية في الزمن القديم أوالأقوام المتوحشة المشهودة في البحوث الأنثروبولوجية؟ هل يمكن بوضع عنوان عام هو(الدين) وعرض تعريف إجمالي جداً للدين، إدراج كمّ كبير من الأمور غير المتجانسة تحت هذه العنوان، وجعل هذا الاشتراك في العنوان ذريعة للتبيين العلي؟ لا يوافق هيوم في البحوث المتعلقة ببرهان النظام إدراج الأنظمة

الصناعية والطبيعية تحت عنوان مشترك هو(الشيء ذوالنظام)، ويرى الشبه بين النظام الصناعي والنظام الطبيعي غير كاف لاجتراح استدلال عليّ، لكنه هنا يعتبر الخرافات المضحكة والمناسك اللاأخلاقية وغير البشرية لبعض النحل والمذاهب المشركة، شبيهةً بالأديان التوحيدية الإلهية، ويعتقد أنها كافية لإقامة استنتاج علي. هذا الاختلاف في مواقف هيوم يعيد إلى الذهن نوعاً من العصبية والتحيز. أينما كان هناك تعصب تُنكَرُ الحقائقُ البديهية. ثمة بين هاتين الظاهرتين آصرة دائمية بحيث أينما تنكر حقيقةٌ واضحة يخطر في البال نوع من العصبية والتحيز الناجم عن أحكام مسبقة. كيف يتسنى لهيوم الذي يوظف كل قدراته لدراسة الموضوعات الفلسفية والإنسانية دراسةً محايدة، أن يبدي عن نفسه عصبية عمياء في بحوثه؟

هيوم الذي يدري أن العصبيات الإيجابية والسلبية في موضوع الدين تفضي إلى تحريفات وتزييفات كثيرة تحيزاً للفرق الدينية أومعاداةً لها، كيف يسمح لنفسه أن يتساهل في انتقاد الشواهد التاريخية، في حين نراه على صعيد المعجزة، يعتبر إمكانية قبول روايات المعجزة أمراً مستحيلاً أوفي مصاف المستحيل، ويرى أن أقوى الشهادات من أوثق الشهود غير كافية للتغلب على الشك في وقوع المعاجز؟ هل يمكن الجمع بين هذا التساهل وتلك الدقة الشديدة؟ أفلا ترشدنا هذه الأزدواجية والكيل بمكيالين، وعن طريق الاستنتاج العلي، إلى وجود عصبية شديدة في نفس

هيوم؟ وتأخذ بأيدينا من تضاعيف إنشائه المنمّق التنويري المحايد لتعبر بنا إلى أكدار ذهنه المكتضّ بالتحيز؟

النتيجة

يستخدم هيوم منهج الاستنتاج العلي للتوصل إلى معتقدات مقنعة يقبلها العقل حول الدين والعقيدة الدينية، لكن آراءه يفتقر للانسجام والرصانة اللازمة بسبب مواقفه المزدوجة التي تخلق له تحديات حيال المعتقدات الدينية، على الرغم من الجاذبية الظاهرية الأولية لهذه الآراء.

إنه يحاول بشدة طرح العقائد الدينية باعتبارها غير ممكنة التسويغ والتبرير، لكنه يقع في هذا السبيل في فخ الإفراط، ويتحدث عن ضرورة مراعاة معايير، لوالتزمنا بها عند الاعتقاد بالمعارف فلن يعود من الممكن الاعتقاد بشيء في أي مجال من المجالات.

محاولة هيوم لجعل تحدياته ذات طابع كمي محاولة مخفقة، لأنه عموماً يستعين للوصول إلى هدفه هذا بمعادلات هناك كلام وتأمل حول إمكانية استخدامها في موضوعات مثل الله والمعجزة.

الميول الطبيعية لدى هيوم تأخذه أخيراً إلى نزاع حول صفات الله وحدودها، وفي حين يعتقد أن أصل الاعتقاد بالله

أمر طبيعي، لكنه يختار الصمت بشأن صفات الله الطبيعية والأخلاقية.

صعوبات البحث حول العقائد الدينية تسوقه في النهاية إلى بحوث نفسية واجتماعية وأنثروبولوجية حول الدين لم تراع فيها معايير الاستنتاج العلي بالقدر الكافي، فراح يتسرع في الهبوط بمصدر الدين من سماء الحقيقة إلى الأرض، وبدل التفتيش عنه في النزاعات الأخلاقية والكمالية السامية عند الإنسان، راح يقتصّاه في الدهاليز المظلمة للخوف والعقد واللاأخلاق السائدة على الأفراد المنحرفين. لا يمكن الدفاع عن هذه الممارسة ونتائجها بالتوكّؤ على معايير الاستنتاج العلي كما يوضحها هيوم نفسه.

فهرس المصادر

1. ابن سينا، حسين بن عبد الله (1376)، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، قم: مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامي.
2. احمدي، محمد امين (1378)، تناقض نما يا غيب نمون: نگرشى نوبه معجزة، قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزه علمية قم.
3. ادواردز، پل (1371)، براهين اثبات وجود خدا در فلسفة غرب (گزيده اى از دائرة المعارف فلسفي به قلم جمعى از نويسندگان)، ترجمة عليرضا جمالى ومحمد محمد رضايي، قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم.
4. برت، ادوين آرتور (1369)، مبادى ما بعد الطبيعى علوم نوين، ترجمة عبد الكريم سروش، تهران: شركت انتشارات علمى وفرهنگى.
5. بومر، فرانكلين لوفان (1381) جريان هاى بزرگ در تاريخ انديشه غربى، ترجمة حسين بشيريه، تهران: مركز بازشناسى اسلام وايران.
6. بهمنيار بن المرزبان (1375)، التحصيل، تصحيح وتعليق مرتضى مطهرى تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
7. پاپكين، ريچارد وآوروم استرول (1374)، كليات الفلسفة، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوى، تهران: حكمت.

8. پت‌رسون، مایکل ودي گران (1376)، عقل واعتقاد دینی، ترجمة احمد نراقی وابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
9. پلانتینگاه الوین (1376)، فلسفة دین: خدا، اختیار وشر، ترجمة محمد سعیدی مهر، قم: طه.
10. جوادی آملي، عبد الله (1368)، شرح حکمت متعالیة، پخش دوم از جلد ششم، تهران: الزهراء (س).
11. (1374)، تبیین براهین اثبات خدا، قم : اسراء.
12. جهانگیری، محسن (1369)، احوال واثار وارای فرانسیس بیکن، تهران: شرکت انتشارات علمی وفرهن گی.
31. (1383)، مجموعة مقالات، تهران: حکمت.
14. چالمرز، آلن ف. (1374) چیستی علم، ترجمة سعید زیباکلام، تهران: شرکت انتشارات علمی وفرهن گی.
15. دکارت، رنه (1361)، تأملات در فلسفة اولی، ترجمة احمد احمدي، تهران: مرکز نشر دانش گاهی.
16. رضایی مهین (1380) تئودیسه وعدل الهي، تهران: دفتر پ‌زوهش ونشر سهروردی.
17. زیلسون، اتین (1378)، عقل ووحی در قرون وسطا، مترجم شهرام پازوکی، تهران: انتشارات گروس.
18. سروش، عبد الکریم (1372)، علم شناسی فلسفی (ترجمة مقالات دائرة المعارف فلسفة پل ادواردز)، تهران: مؤسسه مطالعات وتحقیقات فرهن گی.
19. شیدان شید، حسینعلی (1383)، عقل در اخلاق: از

نظرگاه غزالی وهیوم، قم: مؤسسه پژوهشی حوزه ودانش گاه.

20. الصدر، محمد باقر، (1402)، الاسس المنطقية للإستقراء، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
21. طباطبایی، محمد حسین (1373)، اصول فلسفه وروش رئالیسم، در: مطهری 1373 ب.
22. طوسی، محمد بن محمد بن الحسن (1361)، اساس الاقتباس، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران: دانش گاه تهران.
23. عبودیت، عبد الرسول (1380)، در آمدي بر فلسفة اسلامي، قم: مؤسسة آموزشی وپژوهشی امام خمینی (ره).
24. فروغی، محمد علی (1375)، سیر حکمت در اروپا، تهران: نشر البرز.
25. قدردان قراملکي، محمد حسن (1381)، معجزة در قلمروعقل ودین، قم: بوستان کتاب قم.
26. کاپالدی، نیکلاس (1377)، فلسفه علم علی حقی، تهران: سروش.
27. کارناپ، رودلف (1373)، مقدمه ای بر فلسفة علم، ترجمة یوسف عقیقي، تهران: نیلوفر.
28. کیم، ج‌گون (1372)، ((تبیین علمی)) در: سروش، 1372.

29. لازی، جان (1377)، در امدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمة علی پایا، تهران: مرکز نشر دانش‌گاهی.
30. لاک، جان (1381)، ((در باب ایمان وعقل، وساحت های متمایز آنها)) در: ملکیان، 1381.
31. لایب نیتس، گتفری‌د ویلهلم (1375)، منادولوجی، ترجمة یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
32. لیتل، دانیال (1373)، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمة عبد الکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهن‌کی صراط.
33. مطهری، مرتضی (1371)، مجموعه آثار، ج5،تهران: صدرا.
43. (1372)، مجموعة آثار، ج1، تهران صدرا.
53. (1373)، مجموعة آثار،ج7، تهران: صدرا.
63. (1373ب) مجموعة آثار، ج6، تهران: صدرا.
37. ملکیان، مصطفی (1381)، سیری در سپهر جان، تهران: نگاه معاصر.
38. ناس، جان (1370)، تاریخ جامع ادیان، ترجمة علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
39. وال، جان (1370)، ما بعد الطبیعة، ترجمة یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
40. هاس‌پرز، جان (بی تا)، فلسفة دین (گ‌زیده ای از کتاب مقدمه ای بر تحلیل فلسفی)، جمعی از مترجمان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

41. هاملين، دیوید و. (1374)، تاریخ معرفت شناسی، ترجمة شاپور اعتماد تهران: پـژوهش‌گاه علوم انسانی ومطالعات فرهن‌گی.

42. هسه، ماری (1372)، ((قانون ها وتئوری ها)) در: سروش 1372.

43. هم‌پل، کارل (1369)، فلسفه علوم طبیعی، ترجمه حسین معصومی همدانی تهران: مرکز نشر دانش‌گاهی.

44. هي‌ک، جان (1376)، فلسفة دین، ترجمة بهزاد سالکی، تهران: الهدی.

45. هیوم، دیوید (1360)، تاریخ طبیعی دین، ترجمة حمید عنایت، تهران: خوارزمی.

46. Anselm, St. (1998), “Proslogium” , in Pojman.

47. Audi, Robert (ed.) (1999), The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press.

48. Ayer, A. J. (1980), Hume, Oxford: Oxford University Press.

49. Beauchamp, T.L. (2002), “Hume’s Two Theories Causation”, in Tweyman 2002a.

50. Broad , C. D. (2002), “Hume’s Theory of The Credibility of Miracles” , in Tweyman 2002b.

51. Cabrera, Badia (2002), “Hume’s Natural History of Religion: Positive Science or Metaphisical Vision of

Religion?", in Tweyman 2002b.

52. Campbel, George (2000), "A Dissertation on Miracles", in Earman.
53. Chappell, v. c. (ed) (1966) Hume, New York: Anchor books.
54. Clatterbaugh, Kenneth (1999) The Causation Debate in Modern Philosophy 16371739- New York: Routledge.
55. Cohen, Bernard and George Smith (2002), The Cambridge Companion to Newton, Cambridge: Cambridge University Press.
56. Copleston, Frederick (1994), A History of Philosophy, vol.5, New York: Image books.
57. Craig, Edward (ed.) (1998), Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York: Routledge.
58. Cuneo, Terence & Rene Van Woudenberg (eds.) (1994), The Cambridge Companion to Thomas Reid, Cambridge: Cambridge University Press.
59. Descartes, Rene (1997), "principles of philosophy", in Descartes' Key Philosophical Writings, Hert Fordshire: Wordsworth Editions Limited.
60. Dicker, George (1998), Hume's Epistemology and Metaphysics, London and New York: Routledge.

61. Dike, N. (2002), “Hume on Evil”, in Tweyman 2002b.
62. Dye ,J. (2002), “A Word on Behalf of Demea”, in Tweyman 2002b.
63. Earman, John (2000), Hume’s Abject Failure, Oxford: oxford University press.
64. Franklin, J. (2002) “More on part IX of Hume’s Dialogaes”, in Tweyman 2002b.
65. Gaskin, J. C. A. (1988), Hume Philosophy of Religion, London: macmillan Press.
66. (1993a), “Hume on religion”, in Norton.
67. (1993b), “Introduction” and “Footnotes”, in Hume 1993.
68. Gower, Barry (1997), Scientific Method, London and New York: Routledge.
69. Hughes, Gerard J. (1995), The Nature of God, London and New York: Routledge.
70. Hume, David (1978), A Treatise of Human Nature, L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch (eds.), oxford: oxford University Press.
71. (1989), Enquieries Concerning Human Understanding and the Principles of Morals, L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch (eds.), Oxford: Oxford University Press.

72. (1993), Dialogues Concerning Natural Religion and Natural History of Religion, Gaskin, J. C. A. (ed.) Oxford: Oxford University Press.
73. (1994), dialogues Concerning Natural Religion, Stanley Tweyman (ed.), London and New York: Rotedge, in Tweyman 1994.
74. (1998a), Selected Essays, Oxford: Oxford University Press.
75. (1998b) "On the Immortality of the Soul", in Hume 1998a.
76. Kemp Smith, Norman (1941), The Philosophy of David Hume, London: Macmillan.
77. (2002), "The Naturalism of Hume", in Tweyman 2002a.
78. Jolley, Nicholas (1995), The Companion to Leibniz, Cambridge: Cambridge University Press.
79. Leibniz, G. W. (1997), New Essays on Human Understanding, translated and edited by Peter Remnant, and Jonathan Bennett, Cambridge: Cambridge University Press.
80. Lenz, J. (1966), "Hume's Defence of Causal Inference" , in chapel.
81. Levine, Michael (2005), "Miracles", in Stanford

Encyclopedia of Philosophy.

82. Locke, John (1998), An Essay Concerning Human Understanding, A. S. Pringle-Pattison (ed.), Hertfordshire: Wordsworth Edition Limited.
83. (2000). "A Discourse of Miracles", in Earman.
84. Logan, B. (2002), "The Irregular Argument in Hume's Dialogues", in Tweyman, 2002b.
85. Mounce, H. O. (1999), Hume's Naturalism, London and New York: Routledge.
86. Nathan, G. J. (2002), "The Existence and Nature of God in Hume's Theism" , in Tweyman 2002b.
87. Norton, David Fate (ed.) (1998), The Cambridge Compainon to Hume, Cambridge: Cambridge University Press.
88. Olin, D. (2002), "Hume , Miracles and Prior Probabilities" , in Tweyman 2002b.
89. Owen, David (2002), "Hume Versus Price", in Tweyman 2002b.
90. Pojman, Louis P. (1998), Classics of Philosophy, New York: Oxford University Press.
91. Price, Richard (2000), "four Dissertations, Dissertation IV' , in Earman.

92. Quinn, Philip, L. and Charles Taliaferro (eds.) (1999), A Companion to Philosophy of Religion, Oxford: Blackwell.
93. Rabbitte, E. (2002), "Hume's Critique of the Argument from Design" , in Tweyman 2002b.
94. Root, M. (2002), "Miracles and the Uniformity of Nature" , in Tweyman 2002b.
95. Rosenberg, Alexander (1998), "Hume and the Philosophy of science" , in Norton.
96. Salmon, Wesley C. (1978), "Religion and Science: a New Look at Hume's Dialogues", Philosophical Studies, vol.33.
97. Schlesinger, N. (1999), "Miracles" , in Quinn.
98. Stewart, Melville Y. (ed.) (1996), Philosophy of Religion: An Anthology of Contemporary Views, London: Jones and Bartlett Publishers.
99. Stove, D.C. (2002), "Part IX of Hume's Dialogues", in Tweyman 2002b.
100. Strawson, Galen (2000), "Epistemology, Semantics, Ontology, and David Hume"; Facta Philosophica, 2, pp. 113131-, From http://www.rdg.ac.uk/AcaDepts/Id/Philos/gjs/ESO.htm.

101. Stroud, Barry (2000), Hume, London and New York: Routledge.

102. Swinburne, Richard G. (1996), "For the Possibility of Miracles", in Stewart.

103. (2002), "The Argument from Design", in Tweyman 2002b.

104. Tuggy, Dale (2004), "reid's Philosophy of Religion" , in Cuneo.

105. Tweyman, Stanley (1994), Dialogues Concerning Natural Religion in Focus, London and New York: Routledge.

106. (ed.) (2002a), David Hume: Critical Assessments, vol. III, London and New York: Routledge.

107. (ed.) (2002b), David Hume: Critical Assessments, vol. V, London and New York: Routledge.

108. (ed.) (2002c), David Hume: Critical Assessments, vol. II, London and New York: Routledge.

109. Will, F. L. (2002), "Will the Future be Like the Past?", in Tweyman 2002c.

110. Wilson, Fred (1997), Hume's Defence of Causal Inference, Toronto: University of Toronto Press.

التأمل الفلسفي حول الدين والعقائد الدينية قديم بقدم الدين نفسه إلى درجة يمكن القول معها إنه توأمٌ للدين. ظهرت المدارس الكلامية المختلفة في أحضان الأديان الإلهية الكبرى لتساعد المتدينين على استيعاب وفهم معارف أديانهم بنحوأعمق، وتسلحهم بأسلحة المنطق والفكر حيال معارضيهم

وفي المقابل كان هناك دوماً من أشكل على العقائد الدينية، تارة بهدف معارضة الأديان المنافسة، وتارة بقصد البحث عن الحقيقة، وأحياناً بنية بث الشبهات ومحاربة الدين. وقد حثّ هؤلاء المتشككون المتدينين على مزيد من التفكير والتعمق، لكنهم للأسف نجحوا أحياناً في قطع الطريق النيّر للأديان السماوية، وحرموا عباد الله من موائد المعارف الدينية

من المقدمة



http://www.iicss.iq
islamic.css.lb@gmail.com